This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 3 9015 00391 451 5
University of Michigan – BUHR

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Morris Library.

BD
23
.R62

Philoſophiſche Paradoxa.

70103

Philosophische Paradoxa.

Von

Heinrich Ritter.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
—
1867.

Vorwort.

Unter dem Titel „Philosophische Paradoxa" habe ich eine Zahl von Aufsätzen zusammengestellt, welche untereinander zwar nicht in einem streng systematischen Zusammenhang, aber in enger Verbindung stehen. In der Einleitung ist gesagt worden, warum die Philosophie, wie ihre Geschichte zeigt, beständig auf paradoxe Behauptungen geführt worden ist. Jeder ihrer Fortschritte ist einst ein Paradoxon gewesen und ihre schwere Sorge ist nur, daß er nicht ein solches bleibe, damit er nicht als ein leerer phantastischer Einfall der Vergessenheit übergeben werde. Hier mag noch hinzugefügt werden, daß es wiederholter Bemühungen bedarf, ihm die Seiten abzugewinnen, welche ihn als eine wohlberechtigte Folgerung aus den schon früher erkannten Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens erkennen lassen und vor Zweifeln über seine Uebereinstimmung mit bewährten Wahrheiten sichern. Zu solchen Bemühungen rechnen sich die vorliegenden Aufsätze. Die Behauptungen, über welche sie handeln, sind von mir schon in systematischerm Zusammenhang ausgesprochen worden, aber eine ausführlichere Behandlung derselben in ihren mannichfaltigen Beziehungen verbot eben dieser Zusammenhang. Ein weniger gebundener Vortrag soll ihnen zur Hülfe kommen.

Der Zusammenhang der hier abgesondert voneinander behandelten Fragen wird aus dem Inhalt und aus den Berufungen, in welchen der eine auf den andern Aufsatz sich bezieht, leicht sich verstehen lassen. Sie handeln alle von der Erkennbarkeit der Welt und heben die besondern Bedingungen hervor, unter welchen sie steht, nicht alle, aber in ihren Hauptpunkten. Es versteht sich von selbst, daß zur Erkenntniß der Welt nicht die Kenntniß ihrer sinnlichen Erscheinungen genügt, daß also ihre Erkennbarkeit die Möglichkeit voraussetzt, die übersinnlichen Gründe der sinnlichen Welt zu erforschen, ja auch den einen letzten Grund aller

dieſer Gründe, Gott und ſeine Zwecke mit ihr. Wir werden daher auch durch die Kosmologie auf die Theologie geführt und auf die Weiſe, wie Gott in der Welt ſich offenbart. Die intellectuelle Anſchauung des Ueberſinnlichen mußte ſo behauptet werden, doch in einer andern Weiſe, als wie ſie gewöhnlich behauptet worden iſt, und es war nicht weniger zu erörtern, daß die Autorität und die Vernunft in gleichem Maße in Anſpruch genommen werden müſſen, um uns die Welt erkennbar zu machen. Daß in dieſen Unterſuchungen ſehr viele noch unentſchiedene Fragen liegen und paradoxe Behauptungen auftreten, wird jeder Kundige einräumen. Sie werden aber gleichſam eingerahmt von dem erſten und dem letzten Paradoxon, welche dadurch den Zuſammenhang des Ganzen erkennen laſſen. Das erſte handelt von der ſchlechthin guten Welt. Der Optimismus iſt eine alte Behauptung vieler Philoſophen; er iſt aber beſtritten geblieben und konnte keine ſichere Grundlage gewinnen, ſolange man unüberwindliche Mängel in der Welt zugab, deren nothwendiges und mit der beſten Welt vereinbares Maß ſich nicht angeben ließ. Die Annahme ſolcher Mängel mußte daher beſtritten werden. Sie beruht nur auf der unfertigen Erfahrung, die auch nur eine unfertige Welt uns zeigen kann. Wenn wir ſie als ein unfertiges Werk betrachten, ſo können wir ſie nicht ohne Mängel uns denken, ſo können wir ſie ebenſo wenig als erkennbar anſehen; als ſolches würde ſie nur wie ein ewiges Räthſel uns vorliegen. Von der Erkennbarkeit der Welt ausgehend haben wir daher die Lehre von der beſten Welt verwerfen und dagegen behaupten müſſen, daß die Welt in ihrer Einheit und Vollſtändigkeit vollkommen gut ſei. Dies iſt freilich das äußerſte Paradoxon für den Menſchen und führt daher zu dem letzten Paradoxon, welches den anthropologiſchen Standpunkt in der philoſophiſchen Betrachtung der Welt ablehnt. Von ſeinem Standpunkte ausgehend kann der Menſch nicht aufhören, über die Uebel und Unvollkommenheiten der Welt zu klagen, aber nicht der Menſch, ſondern die Vernunft iſt der Maßſtab aller Dinge. Wenn wir ſie in ihrer Wahrheit erkennen wollen, müſſen wir ſie nicht vom Standpunkte des Menſchen, ſondern des Univerſums betrachten; dazu leiten uns die ewigen Geſetze des Denkens an.

Göttingen, 14. Juli 1867.

Heinrich Ritter.

Inhalt.

Einleitung.

Hang der Philosophie zum Paradoxen S. 1. Versöhnung der Schule und des Lebens 2. Was wir unter Vernunft verstehen 4. Praktische und theoretische Vernunft und ihr Streit über den Primat 7. Die Philosophie vertritt die Gemeinschaft aller Wissenschaften 10. Das gewöhnliche Denken streitet gegen die Ideale der Philosophie als gegen Paradoxen 11. Die Ideale der Vernunft sind nicht Chimären 12.

Erstes Paradoxon.

Die schlechthin gute Welt.

Die Schranken der Dinge als Uebel der Welt 16. Die Hypothesen vom Parallelogramm und vom Kreise im Weltlauf 18. Die Erfahrung zeigt nur eine unfertige Welt 19. Die praktische Vernunft unterscheidet die sinnliche und die übersinnliche Welt 20. Die Perfectibilität der Welt und die Annäherung in das Unendliche oder die Hypothese der Hyperbel 22. Die Vernunft fordert unbedingte Vollkommenheit der Welt 23. Sie dringt auf Erforschung des Grundes der Welt 25. Der Urstand der Welt und das Vermögen der weltlichen Dinge 26. Gott als Grund des Vermögens, der Schöpfer der Welt 28. Aus der Vollkommenheit ihres Grundes fließt die Vollkommenheit der Welt in ihrem Grunde 30. Die Nothwendigkeit des Unterschiedes zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt 31. Die Unveränderlichkeit Gottes und die Veränderlichkeit der Welt 33. Die Constanz Gottes verbürgt die Constanz seines Verhältnisses zur Welt 34. Die Hypothese von der besten, aber mangelhaften Welt 37. Die Hypothese von den zugelegten Gnadengaben 39. Der Streit gegen die Vollkommenheit der Welt in ihrem Grunde auf Grund der Erfahrung 41. Das Werden und die Vollkommenheit der Welt 43. Die Hypothesen von der Welt als einem vollendeten Kunstwerk und als der Selbstoffenbarung Gottes 44. Die Vollkommenheit der Welt fließt aus der Entwickelung ihres Vermögens 45. Ihre Selbständigkeit setzt ihr eigenes Leben und ihre eigene

Vernunft voraus 46. Gott ſchafft nur ihr Vermögen und ihren Trieb 47. Das Werden der Welt iſt Bedingung ihrer Vollkommenheit 49. Unvergänglichkeit der wahren Dinge und der wahren Werke der Dinge 50. Das Geſetz des Grundes und der Folge und das Wachſen der Fertigkeiten 53. Die Beſchränkung nach außen und der Begriff der Materie 56. Das Materielle der weltlichen Dinge iſt kein Grund ihrer unüberwindlichen Beſchränktheit 57. Die Verwechſelung der körperlichen mit der allgemeinen Materie 57. Das räumliche Daſein und die Vielheit der weltlichen Dinge 59. Allgemeine Löſung der von ihnen ausgehenden Zweifel an der Vollkommenheit der Welt 59. Keine rein körperliche Güter 62. Die innern Güter als Gemeingüter 62. Auch die äußern Güter können zur Mittheilung gelangen 63. Die Möglichkeit einer Gemeinſchaft aller Güter 64. Keine uns völlig fremde Materie 68. Gemeinſchaft der Güter beſonders in wiſſenſchaftlicher Beziehung 70. Das allgemeine Beſtreben aller Dinge nach ihr 72. Die Schrankenloſigkeit der Geſchöpfe 73. Klagen über die Länge der Arbeit 73. Schlichtung des Streits zwiſchen Erfahrung und Vernunft 74.

Zweites Paradoxon.

Das Uebernatürliche und das Ueberſinnliche in der Welt.

Nothwendigkeit des Unterſchieds zwiſchen Sinnlichem und Ueberſinnlichem 78. Die Herabziehung des Ueberſinnlichen in das Sinnliche 79. Das Ueberſinnliche in engſter Verbindung mit dem Sinnlichen 81. Die Lehre von der überſinnlichen Welt in dem Gedanken Gottes 82. Streit über den außerweltlichen und immanenten Gott 83. Gott das Ueberſinnliche in höchſter, aber nicht in ſtrengſter Bedeutung 87. Das Uebernatürliche 88. Die Vernunft als das Uebernatürliche in der Welt 89. Streit gegen den Vorzug der Vernunft vor der Natur 90. Der ſpecifiſche Unterſchied zwiſchen Vernunft und Natur 92. Die Vernunft iſt übernatürlich auch als Grund der Natur 93. Die Erklärung aus den bewegenden und aus den Zweckurſachen 94. Unterſchied zwiſchen Ueberſinnlichem und Uebernatürlichem 96. Die Beweggründe der Vernunft 97. Allgemeinheit der Verbindung zwiſchen Natur und Vernunft 97. Einigung beider in der zweiten Natur 99. Streit zwiſchen Realismus oder Naturalismus und Idealismus oder Rationalismus 102. Fichte's Idealismus 104. Gegen den plötzlichen Uebergang von der Natur zur Vernunft 105. Die Schwankungen in den Fortſchritten der Vernunft 107. Das Ueberſinnliche als Princip der Erhaltung, das Uebernatürliche als Princip des Fortſchritts 111. Vorzug des Uebernatürlichen nach praktiſcher Schätzung 113. Vorzug des Ueberſinnlichen für die Theorie 114. Die Wiſſenſchaft kann das Uebernatürliche nicht leugnen, aber das Ueberſinnliche iſt Gegenſtand ihrer Forſchung 115.

Zuſatz über das Uebernatürliche im engern Sinn.

Beſchränkung des Uebernatürlichen auf Offenbarung und Wunder 117. Der Glaube an Wunder dient nur zur Beglaubigung der Offenbarung und iſt durch den Glauben an dieſe bedingt 118. Schwierigkeiten im Begriff der göttlichen Offenbarung 121. Gegen die Meinung, daß die übernatürliche Offenbarung auch übervernünftig ſei 122. Das Uebernatürliche hat ſeinen Namen von ſeinem Object, nicht von dem Subjecte, welchem die Offenbarung zufließt 126. Mittelbare und unmittelbare Offenbarungen Gottes 128. Seltenheit der übernatürlichen Offenbarungen 129. Innerliche und äußerliche Offenbarungen Gottes 131. Die Offenbarungen der heiligen Geſchichte 133. Das Unmittelbare in ſubjectivem Sinne in ſolchen Offenbarungen 134. Geringe Bedeutung der Wunder für die Geſchichte, beſonders die neuere 135. Die Wunderſucht des Alterthums 136. Uebertreibung des Gewichts, welches den Wunderberichten beigelegt wird 137. Prüfung der Wunderberichte und des Wunderbegriffs 138. Die erſtere führt zu keinem ſichern allgemeinen Ergebniß 139. Irrthümer, welche ſich an den Wunderbegriff angeſetzt haben 140. Meinung, daß ſie nicht durch, ſondern gegen das Naturgeſetz geſchehen 142. Der Wunderbegriff in ſeiner Reinheit 143. Das Uebernatürliche iſt weniger ſelten, als die gewöhnliche Meinung annimmt 144. Wichtige Bedeutung des Wunders und der Offenbarung für die Weckung des Gottesbewußtſeins 145. Furcht vor Profanation des Heiligen 146. Warum die Philoſophie auf das Uebernatürliche im engern Sinne Gewicht legen muß 146.

Drittes Paradoxon.

Die Erkenntniß des Ueberſinnlichen in intellectueller Anſchauung.

Erkenntniß des Ueberſinnlichen durch Unterſcheidung und Verbindung 150. Bedenken der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe und Zweifel des Senſualismus dagegen 152. Der Rationalismus bringt in der Erkenntniß des Ueberſinnlichen auf die Form 155. Die Werthſchätzung der Materie und der Form ſchlichtet den Streit zwiſchen Senſualismus und Rationalismus 156. Das mittelbar und das unmittelbar Gewiſſe 158. Die ſinnliche und die intellectuelle Anſchauung 159. Die Theorie von der Anſchauung des Abſoluten und der ewigen Wahrheiten 160. Die Erkenntniß des Ueberſinnlichen iſt bedingt durch die ſinnliche Erſcheinung und durch unmittelbare Erleuchtung der Vernunft 163. Die Unterſcheidung des Ich und der Außenwelt 165. Das Verſtändniß des Aeußern 167. Es wird weder in ſpeculativer noch in inductiver Schlußweiſe vollzogen 169. Die Verſtändigung mit uns geht der Verſtändigung mit andern voraus 172. Was wir uns zuzurechnen haben, kann nicht indirect erkannt werden 172. Die Analyſe der Er-

scheinungen bis auf die kleinsten Elemente 175. Der einfache Entschluß 177. Die Erkenntniß desselben 179. In intellectueller Anschauung 180. Gegen den Determinismus, welcher den Willen vom Verstande bestimmen läßt 182. Wollen und Erkennen vollziehen sich zugleich 183. Gegen den Determinismus, welcher das Spätere als nothwendige Folge des Frühern betrachtet 184. Der Fortschritt ist das Freie 185. Empirische Bedenken gegen diese Theorie 187. Die Erfahrung begünstigt die Verbindung und vernachlässigt die Unterscheidung der Thatsachen 189. Der starke Wille 192. Unterscheidung dessen, was man als Zweck will, als Mittel begehrt und als unvermeidlich zuläßt 194. Die intellectuelle Anschauung der Grundsätze 196. Die Lehre vom Wahrheitssinn oder der moralischen Gewißheit 197. Der Weg zur Erkenntniß der Grundsätze 198. Versuche der Empiriker, ihn zu erklären 199. Ergänzung derselben durch die intellectuelle Anschauung des Kleinsten 200. Im Gedanken des Kleinsten liegt der Gedanke des Größten 203. Die Wahrscheinlichkeit des allgemeinen Gesetzes aus seiner Anwendung im Besondern 203. Das Erwachen des wissenschaftlichen Bewußtseins 204. Die intellectuelle Anschauung unsers Entschlusses in ihm 205. Die gleiche Art in der Erkenntniß thatsächlicher und allgemeiner Wahrheiten und der höhere Grad der letztern 205. Warnung vor Ueberschätzung des wissenschaftlichen Bewußtseins 210. Die Consequenz und der Zusammenhang, welcher durch dasselbe erreicht wird 211. Die allgemeine Vernunft wird uns in unserer Person in intellectueller Anschauung offenbar 214. Von der Anschauung Gottes kann nur in laxerm Sprachgebrauch gesprochen werden 216. Die Absichten unserer Theorie 217.

Viertes Paradoxon.

Zweifel und Gewißheit, Autorität und Vernunft.

Der Streit des Dogmatismus und des Skepticismus um die intellectuelle Anschauung 220. Die Freiheit des Denkens hebt den Zweifel 221. Streit über die Erklärung aus bewegenden und Zweckursachen 223. Nicht der Unterschied, sondern die unbestimmte Reihe beider Ursachen bringt die Ungewißheit in unser Denken 226. Die Verbindung der Erscheinungen setzt ewige Gründe voraus 228. Die Schwierigkeiten in ihrer Erkenntniß wecken den Zweifel 230. Mischung des unmittelbar Gewissen und irrigen Vorurtheils im unwissenschaftlichen Denken 231. Mistrauen des Skepticismus gegen den Willen der Vernunft. Sein Grundsatz: nichts ist sicher, als was auf Autorität sicher ist 234. Der Grundsatz des Dogmatismus: nichts ist sicher, als was auf gegenwärtiger Vernunft sicher ist 234. Er wird am strengsten von der Moral vertreten 236. Gang des Streits gegen die Autorität in neuerer Zeit 237. Die Autorität der Sinne im Streit gegen die Auto-

rität der Ueberlieferung 239. Die Physik gegen die veraltete Schule 239. Schranken ihres Streits gegen die Autorität 242. Ihre Nachgiebigkeit gegen die Autorität der gewöhnlichen Meinung 244. Die Autorität der Natur 247. Die Autorität der Ueberlieferung in den Naturwissenschaften 248. Schwächung der Autorität durch die Vermittelung 250. Die Autorität der Geschichte 253. Der Streit gegen die Gewohnheit 254. Die Gewohnheit als zweite Natur 258. Die Autorität in der Erziehung 261. Die menschliche Mittheilung, besonders durch die Sprache als Hauptmittel für die Bildung der Vernunft 265. Die Autorität der Menschen hat ihre Stärke in ihrer Verständlichkeit 268. Erziehung der Mündigen durch Sitte und Gesetz 269. Der willige Gehorsam gegen die Autorität in der Erkenntniß ihrer Gründe 270. Vergleichung der Autorität der Geschichte mit der Autorität der Natur 272. Die menschliche Autorität beherrscht unser Urtheil stärker als die Autorität der Natur 276. In der Bildung der Vernunft sollen wir uns zunächst anschließen an die Mittheilungen unserer nächsten Genossen 278. Vereinigung der Autorität und der Vernunft in der Geschichte 279. Die Autorität des Frühern über unser gegenwärtiges Urtheil 280. Die Autorität der Grundsätze 283. Der Streit über Autorität und Vernunft beruht auf dem Streit über mittelbares und unmittelbares Wissen 284. Das Schädliche in der Autorität beruht nur auf ungenügendem Verständniß derselben 288. Die religiöse Autorität 290. Gott hat nur mittelbar durch seine Geschöpfe sich offenbart 292. Göttliche Autorität bezeichnet nur den höchsten Grad weltlicher Autorität 294. Die Autorität der heiligen Geschichte 296. Die religiöse Autorität schließt sich an die allgemeine Autorität der Sittengeschichte an 297. Die Autorität im allgemeinen beruht auf dem Bedürfniß der Mittheilung 299. Berechtigung des Zweifels an der Autorität 302. Das Maß ihrer Berechtigung liegt in ihrer Uebereinstimmung mit der gegenwärtigen Vernunft 304. Die Pietät gegen das Alte 306. Die Pietät im religiösen Glauben 307. Widersprüche in den Lehren, welche die Autorität verwerfen 308. Die Versöhnung der Autorität und der Vernunft beruht auf der Einigkeit der Gegenwart mit der Vergangenheit und der Zukunft 311.

Fünftes Paradoxon.

Die allgemeine Vernunft und der anthropologische Standpunkt in der Wissenschaft.

Die Philosophie gibt nur allgemeine Lehren 313. Die Anwendung der Philosophie auf das persönliche Leben und die absolute Philosophie 314. Mischung philosophischer und empirischer Erkenntnisse 316. Nothwendigkeit, das philosophische Wissen von der menschlichen Meinung zu unterscheiden 318. Die Philosophie fußt auf der Unterscheidung zwischen per-

sönlicher und allgemein gültiger Ueberzeugung 320. Der kritische Zweifel an der Allgemeingültigkeit der Denkgesetze 322. Widerlegung desselben 323. Der anthropologische Standpunkt in der Wissenschaft 328. Ob die Vorzüge des Menschen ihn zu einer Ausnahme machen von allen andern Arten der Dinge 330. Die Verbindung der Artunterschiede mit Grundunterschieden 333. Die Philosophie verschmäht den anthropologischen Standpunkt 336. Die Freiheit der Thaten als Bedingung jeder richtigen Urtheilsbildung über weltliche Dinge 338. Zweifel der Erfahrung und der anthropologische Standpunkt in der Freiheitslehre 339. Die Gesetze der Vernunft verstatten keine Ausnahme 341. Die Vereinbarkeit der ursachlichen Verbindung mit der Freiheit 343. Verwirrung der Freiheitslehre durch den anthropologischen Standpunkt 345. Eingreifen des moralischen Urtheils in sie 348. Der hieraus fließende Zweifel an der Freiheit 349. Der Mensch ist keine Ausnahme von der allgemeinen Regel 351. Der allgemeine Grund der Zweifel an der Nachweisbarkeit der Freiheit 351. Die Unsterblichkeitslehre in anthropologischer Fassung 352. Die Beweise für sie, welche von den Begriffen der Seele und der Vernunft hergenommen werden, treffen nicht den Menschen allein 353. Sie gründen sich auf allgemeine Grundsätze der Vernunft 356. Der persönliche Standpunkt in der Anwendung derselben auf die Erfahrung 360. Der anthropologische Standpunkt macht die Beweise für die Unsterblichkeit unsicher 361. Der anthropologische Standpunkt in der Offenbarungslehre 362. Widerlegung desselben aus der Allgemeinheit der Geschichte 363. Die Allgemeinheit der göttlichen Offenbarung 364. Die Theologie 366. Das Eine, was noththut, und die Mannichfaltigkeit der Erkenntnisse 367. Beschränkung auf den persönlichen Glauben 368. Erweiterung des Gesichtskreises durch das praktische Leben 369. Die praktische Theologie heiligt den anthropologischen Standpunkt 370. Der weitere Gesichtskreis der Theorie 371. Die praktischen Wissenschaften beschränken sich auf den anthropologischen Standpunkt 375. Sie werden aber von theoretischen Grundsätzen der allgemeinen Vernunft geleitet 377.

Einleitung.

Die Philoſophie hat von jeher Gedanken aufgeworfen, welche gegen die gewöhnliche Meinung verſtoßen. Je tiefer die wiſſenſchaftliche Forſchung eindringt, um ſo mehr bemerkt ſie, daß die Gewohnheit des Lebens und des Denkens in Vorurtheilen einherſchleicht; Zeugniſſe und Grundſätze, auf welche die Menge ſich beruft, werden ihr verdächtig. Sollte nicht der Streit gegen die gewöhnlichen Annahmen näher der Wahrheit kommen als die Hingabe an die gemeine Denkweiſe? Schon dieſer Zweifel iſt paradox. Aber im Zweifel will man nicht hängen bleiben. Man will Neues entdecken, Neues lehren. Das iſt der Ruhm der Wiſſenſchaft, daß ſie mehr weiß, als jedes blöde Auge auf der Oberfläche der Dinge erblicken kann. Dies ſind Gedanken, welche den Hang der Philoſophie zur Paradoxie begreiflich machen.

Ihm ſich hingeben würde heißen, aus der Blindheit der gewöhnlichen Uebung in die Leidenſchaft gegen ſie ſich ſtürzen. Man hat recht, die gewöhnliche Meinung des praktiſchen Lebens der Oberflächlichkeit zu beſchuldigen; aber derſelben Oberflächlichkeit macht ſich der ſchuldig, welcher im Ueberblick über das Urtheil der Menge nur Täuſchung und nicht auch Wahrheit zu finden weiß. Vom Anfang iſt der Menſch ein vernünftiges Weſen; die Natur bietet ihm ihre Be-

lehrungen und auch im Drange der Bedürfniſſe, welche ſeine praktiſche Thätigkeit wecken, ſieht er ſich aufgefordert, ſein Urtheil in der Unterſcheidung des Scheinbaren und des Wahren zu üben. So wächſt ſeine Vernunft allmählich zur Reife heran. Auch der Philoſoph hat dieſen Weg gehen müſſen; zur Reife ſeines wiſſenſchaftlichen Urtheils würde er nicht gekommen ſein, wenn er nicht zuvor lange im gewöhnlichen Denken ſich geübt hätte. Wäre darin nur Irrthum und Trug geweſen, wie könnte er jetzt einer geſunden Stärke ſeiner Fertigkeit in Unterſcheidung des Wahren und des Falſchen ſich rühmen? Auch jetzt noch ſind ſeine Theorien mit ſeinen praktiſchen Urtheilen verwachſen und er kann ſich nicht enthalten, in dieſen der gemeinen Meinung zu folgen. Er würde ſich in Widerſpruch ſetzen mit ſich ſelbſt, wollte er in dieſen der gewöhnlichen Uebung folgen, in jenen aber dieſelbe für durchaus verwerflich erklären. Der Philoſoph, welcher unbedingt mit der gemeinen Vorſtellung des täglichen Lebens brechen möchte, erinnert uns an die altklugen Kinder, welche ſich ihrer Jugend ſchämen. In den Problemen der Schule mag er großgezogen ſein, aber die Friſche der jugendlichen Antriebe hat er nicht ausgekoſtet; ſchwach ſind ſeine Erinnerungen an die Belehrungen, welche die Natur jedem empfindenden Menſchen bietet, an die natürlichen Antriebe, welche das Nachdenken geweckt haben; matt ſind die gegenwärtigen Reize und Triebe, welche ſeine Schulbildung mit der Friſche und Fülle des ganzen Lebens in Verbindung erhalten ſollten.

Daß wir aber mehr wiſſen wollen, als die Gewohnheit des praktiſchen Lebens, der geſunde Menſchenverſtand, wie man zu ſagen pflegt, uns lehrt, wird uns niemand verdenken können. Wir ſollen nur über unſere Schulweisheit nicht vergeſſen, daß wir zuerſt von der Praxis des Lebens unterrichtet worden ſind und noch immer von ihr lernen können. Denn die allgemeinen Grundſätze und Belehrungen, welche unſere Wiſſenſchaften

methodiſch zuſammenſtellen und in wohlgeordnete Klaſſen zu bringen ſuchen, erſchöpfen doch nicht die Fülle der Erfahrungen und thun nicht der ganzen Mannichfaltigkeit unſerer Bedürfniſſe genug. Darauf, daß wir hieran uns erinnern, beruht die Verſöhnung der Schule mit dem Leben, welche wir ſuchen ſollen. Die gewöhnliche Denkweiſe darf uns nicht feſthalten in ihren Schranken, bei ihren Erwägungen, welche nur engbegrenzte Bedürfniſſe des Lebens zu befriedigen ſuchen; ginge ſie hierauf aus, ſo würde ſie Oberflächlichkeit und die Vorurtheile der Gewohnheit nähren. Die Wiſſenſchaft darf die Belehrungen des praktiſchen Lebens nicht verſchmähen; wenn ſie nicht eingehen wollte auf ſeine Weiſe ſich zurechtzufinden, ſo würde ſie ſeine Vorurtheile nicht berichtigen können und nicht begreifen, wie *auch* in ihm die Vernunft des Menſchen emporwächſt zu wiſſenſchaftlicher Reife des Urtheils; ſie würde dadurch ihre fruchtbare Verbindung mit dem allgemeinen menſchlichen Leben ſich abſchneiden.

Die Verbindung zwiſchen beiden beruht darauf, daß in ihnen dieſelbe Vernunft lebt. Der Menſch rühmt ſich ſeiner Vernunft; in ihr ſieht er ſeine Würde. Daß er ein vernünftiges Weſen iſt, ſelbſtändig, frei in ſeinem Leben, das allein gibt ihm einen wahren, unbedingten Werth. Wäre er nur ein Product der Natur, eine Erſcheinung ihm fremder Kräfte, dem Geſetze allgemeiner Nothwendigkeit in allen Stücken unterworfen, ſo würde er nichts Eigenes ſich zurechnen können, ſo würde er keinen Ruhm haben und alles, was ihm zugeſchrieben wird, fiele ihm nur ſcheinbar zu, wäre aber in Wahrheit nur einer höhern, über ihn unbedingt ſchaltenden Macht in Rechnung zu bringen. Als ein vernünftiges Weſen zu leben, iſt aber der Menſch von Anfang an beſtimmt. Auch die erſten Verſuche unſers gemeinen Denkens tragen ſchon den Charakter einer ſich regenden Vernunft an ſich; ſie würden ſonſt gar nicht als unſer Denken uns anzurechnen, gar nicht ein Der-

Denken nur einem vernünftigen Weſen zukommen kann. Nur — zu Anfang iſt das vernünftige Denken des Menſchen ſchwach; allmählich ſoll es zur Stärke heranwachſen. Früher wird es faſt gänzlich von der Natur beherrſcht, ſpäter ſoll die Vernunft zu größerer Herrſchaft ſich erheben. In dieſer Erhebung bildet ſich das wiſſenſchaftliche Denken; es iſt die höhere Stufe in der Entwickelung des vernünftigen Lebens, welcher als niedere Stufe das gewöhnliche Denken vorausgehen muß. Hieraus fließt das Verhältniß, welches wir zwiſchen der gewöhnlichen und der wiſſenſchaftlichen Denkweiſe ſetzen müſſen. Dieſe ſoll jene verbeſſern, beruht aber auch auf ihr; denn der höhere Grad findet im niedern ſeine Begründung. Nicht in allen Stücken ſind wir ſchon zum höhern Grade gelangt; noch immer ſollen wir unſere Vernunft bilden; noch immer ſtehen wir unter der Herrſchaft der Natur und ſollen die rohen Stoffe, welche ſie für unſern Unterricht bietet, durch die Kraft der Vernunft zu bewältigen ſuchen. Die Nahrung, welche die Natur uns gewährt, welche der natürliche, geſunde Menſchenverſtand zuerſt aufnimmt, ſollen wir nicht verſchmähen.

Man hat gefragt, was dieſe Vernunft ſei, deren wir uns rühmen. Man hat ſie zu verdächtigen geſucht wegen der Irrthümer, von welchen ſie ſich umgeben ſieht. Aber nur ihr können wir vertrauen. Denn auch das Urtheil der Verwerfung, welches jemand über ihre Verirrungen fällen möchte, würde ein Urtheil der Vernunft ſein. Wenn man die Irrthümer und die Schwächen anklagt, welchen die Vernunft unterliegt, ſo klagt man nicht die Vernunft an, ſondern nur das, was ihr anhaftet. Es iſt richtig, wenn man die ſichere Führung des Inſtincts preiſt, wenn man fordert, daß wir den Glauben an eine höhere Leitung der menſchlichen Geſchicke nicht aufgeben ſollen gegen das blinde Selbſtvertrauen auf unſere ſchwache Vernunft; aber nur deswegen iſt es richtig, weil die Vernunft im Menſchen ihre eigenen Schwächen erkennt, die Triebe und den Unterricht

der Natur zu benutzen, der Leitung der göttlichen Vorsehung zu folgen uns anräth. Genug, wenn wir auch die Mängel, ja das Verderben und die Sündhaftigkeit unserer Vernunft zu verklagen gerechte Ursachen finden, immer ist es nur unsere eigene Vernunft, welche diese Anklagen erhebt und in letzter Entscheidung das Urtheil abgibt. Man hat die menschliche Vernunft einer Kritik unterwerfen wollen; man darf aber dabei nicht vergessen, daß diese Kritik selbst nur ein Werk der menschlichen Vernunft werden kann.

Doch die Frage bleibt zurück: was ist diese vielgerühmte Vernunft, auf welche wir in letzter Entscheidung uns berufen? Von ihrer Beantwortung hängt die Rechtfertigung ihres Rechts ab, eine solche Entscheidung zu geben. Vernünftig nennen wir alles, was zweckmäßig ist. Schon früher wurde bemerkt, daß alles, was wir uns zurechnen können, aller unser wahrer Werth von unserer Vernunft abhänge. Wo Zurechnungsfähigkeit stattfindet, da können wir loben oder tadeln, da unterscheiden wir Richtiges und Falsches, Gutes und Böses. Erscheinungen dagegen, Producte der Natur, trifft an sich weder Lob noch Tadel; nur in Beziehung auf uns, unsere Wünsche oder Absichten, kann ihnen Lob oder Tadel zufallen, sonst sind sie alle so, wie sie sind, tadellos und ohne Lob hinzunehmen, die eine nicht besser als die andere, weil sie alle nach dem nothwendigen Gesetze der Natur erfolgen und nicht anders sein können, als sie sind. Lob und Tadel aber hängen vom Zweck ab; was dem Zwecke entspricht, wird gelobt, was ihm widerstreitet, getadelt. Wo Vernunft ist, da unterscheidet man Besseres und Schlechteres, indem man in dem Zwecke das Gute sieht, welches die Vernunft will, und nach dem Maßstabe desselben alles beurtheilt, je nachdem es ihm sich nähert oder von ihm sich entfernt. In der Vernunft also, als natürliche Anlage betrachtet, sehen wir die Fähigkeit zu zweckmäßigen Thätigkeiten; als erworbene Fertigkeit wird sie betrachtet, wenn man den Menschen lobt,

welcher zweckmäßig zu leben gelernt hat. Die Vernunft vollbringt das Zweckmäßige und beurtheilt es auch. Weil sie das Gute will, nicht allein für den Augenblick, sondern zu dauerndem Besitz, nicht allein für andere, sondern auch für sich, muß sie dasselbe sich aneignen und in ihrem Bewußtsein festhalten.

Darauf geht aber unser ganzes Leben und Denken aus, das Bessere zu gewinnen, das Zweckmäßige zu thun. Unser Leben würde ohne Gehalt sein, wenn es zwecklos wäre. Die Frage, warum wir leben, ist gleichbedeutend mit der Frage, zu welchem Zwecke wir leben. Daher ist die Entscheidung über die Bedeutung alles dessen, was unserm Leben angehört, in die Hand der Vernunft gelegt, weil sie das Zweckmäßige schafft und bedenkt. Wir aber dürfen uns nicht rauben lassen, daß wir Vernunft haben, weil sonst unser ganzes Leben, alle unsere Sorge und Arbeit umsonst wäre. Danach müssen wir alles, was wir thun, anerkennen und glauben, messen oder beurtheilen, ob es zweckmäßig oder vernünftig gethan, anerkannt und geglaubt wird; denn was auf den Zweck sich richtet, das ist richtig und nur dem Richtigen können wir unsern Beifall zollen. Praktiker und Theoretiker stimmen hierin überein; sie wollen und erkennen das Gute und gehen auf das Bessere aus; von der Vernunft müssen sie die Entscheidung erwarten über das, was den richtigen Weg zum Zwecke einschlägt. Allzu eifrige Freunde der Naturwissenschaft, welche dem Gegenstande ihrer Forschungen alle Wahrheit zuwenden wollten, haben gemeint, was wir Vernunft nennten, wäre nur ein Product der Natur. Wenn dies richtig wäre, so würde nur der allgemeinen Natur die richtige Naturforschung zugerechnet werden können, nur sie in Besitz der Naturerkenntniß sein, und ebenso würde auch nur ihr, nicht dem Naturforscher der Irrthum über die Natur zur Last fallen. Damit stehen in Widerspruch alle Annahmen der Naturforscher über ihre eigene Wissenschaft. Die Natur kann nicht irren; sie weiß ebenso wenig von sich; der Naturforscher legt sich die

Schuld des Irrthums und das Verdienſt der Entdeckung bei. Die Natur kennt keine Zwecke und keine Abirrungen vom Zwecke; wenn aber die Naturwiſſenſchaft ſich auf ſich ſelbſt beſinnt, wird ſie gewahr werden, daß ſie den Zweck, die Natur zu erkennen, verfolgt und ihn verfehlen kann. Verdienſt und Schuld in dem einen und in dem andern darf ſie nicht auf die Natur abwälzen; als ein Werk der Vernunft, welches von den Werken der Natur unterſchieden werden muß, hat ſie ſich zu begreifen.

Wenn nun im praktiſchen und theoretiſchen Leben die Vernunft entſcheidet, woher der Streit zwiſchen beider Meinungen? wie können der gewöhnlichen Meinung die Lehren der Philoſophie paradox erſcheinen? Man wird beachten müſſen, daß die werdende Vernunft mit dem Zweck auch die Mittel ſuchen muß. Darin unterſcheiden ſich nun die praktiſche und die theoretiſche Denkweiſe, daß jene die Mittel, dieſe den Zweck vorzugsweiſe bedenkt. Denn die Praxis will ihre Zwecke ausführen und lenkt daher ihre Gedanken auf die Mittel; die Theorie begnügt ſich mit dem Gedanken des Zwecks, welcher die ganze Bedeutung des Werdens und aller in ihm vorkommenden Mittel erklären ſoll. Nicht ausſchließlich iſt dieſer Gegenſatz; denn wer die Mittel bedenkt, kann doch nicht vergeſſen, daß ſie Mittel nur ſind, weil ſie dem Zwecke dienen, wer den Zweck erforſcht, muß daran denken, daß er Zweck iſt, weil Mittel erſt zu ihm führen ſollen; aber es mag der Schwäche der menſchlichen Vernunft zugerechnet werden, daß wir in der Beſchäftigung mit den Mitteln des Zwecks, in der Beſchäftigung mit dem Zweck der Mittel nur halb eingedenk bleiben. Daher ſcheiden ſich praktiſches und theoretiſches Leben in der Theilung der Arbeiten wie verſchiedene Geſchäfte, an welche ſich verſchiedene Lebensweiſen anſchließen, unter welchen Uneinigkeit nahe liegt. Daher hat man von einem Streite zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Vernunft geredet. Sollte die Vernunft mit ſich ſelbſt uneinig ſein? Im Zwecke ſucht ſie Ruhe vom Streit.

Sie ſoll die letzte Entſcheidung geben. Wenn aber praktiſche und theoretiſche Vernunft ſich entzweiten, welcher von beiden würde die letzte Entſcheidung zukommen? Man hat von einem Primat der einen vor der andern geredet. Aber was vernünftig iſt, das iſt richtig; was die Vernunft gebietet, das ſollen wir thun, das ſollen wir denken; ſie gebietet unbedingt alles, möge es dem praktiſchen oder dem theoretiſchen Geſchäft ſich zuwenden. Es wird zur letzten Entſcheidung wol nur darauf ankommen können, daß man in der Theorie über den Zweck nicht die Mittel, in der Praxis über die Mittel den Zweck nicht vergeſſe. In gleicher Weiſe iſt die Einſeitigkeit des praktiſchen und des theoretiſchen Urtheils Urſache des Streits und zu meiden.

Doch haben wir mehr die Einſeitigkeit der gewöhnlichen als der wiſſenſchaftlichen Denkweiſe zu fürchten. Wahre Wiſſenſchaft blickt nach allen Seiten, das praktiſche Urtheil dagegen läßt ſich von den zunächſtliegenden Aufgaben feſſeln. Tief ſtecken wir in den Mitteln; vom Zwecke ſind wir weit entfernt; daher kann uns die praktiſche Noth leicht den Zweck außer Augen rücken. Daher kommt es auch, daß die zwingenden Bedürfniſſe des Lebens viel früher an die gewöhnliche Denkweiſe uns heranziehen, die Wiſſenſchaft viel ſpäter ſich entwickelt. Dies gibt ein günſtiges Vorurtheil für die letztere ab, weil ſie einer größern Reife des Lebens angehört. Wenn Streit zwiſchen praktiſcher und theoretiſcher Lebensanſicht ſich erheben ſollte, ſo würde der Grund doch zunächſt wol darin zu ſuchen ſein, daß die erſtere als die niedere Bildungsſtufe ſich ſperrte, der letztern als der höhern Bildungsſtufe Folge zu leiſten. Doch wäre auch der entgegengeſetzte Fall möglich, daß die letztere ſich fortreißen ließe, das richtige Urtheil zu verkennen, welches die erſtere gebracht hätte. Auch in dieſem Fall würde doch nur eine Berichtigung des wiſſenſchaftlichen Urtheils helfen können. Und ſo haben wir überhaupt der Wiſſenſchaft zu vertrauen, wenn wir

den Streit der Anſichten geſchlichtet ſehen wollen. Sollte überhaupt von einem Primat geredet werden können, ſo würde es der theoretiſchen Vernunft zufallen müſſen, weil ſie alle Urtheile, auch die über die gewöhnliche und über die praktiſche Denkweiſe, zu fällen und zu berichtigen hat. Wir ſtehen auf dem Boden der theoretiſchen Unterſuchung; von ihm aus können wir nur der Theorie recht geben; gegen ſich ſelbſt kann ſie nicht Partei ergreifen, ſie wird ſich aber auch nicht der Parteilichkeit gegen die praktiſche Denkweiſe ſchuldig machen dürfen.

Daß wir jedoch auf dieſen Standpunkt der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung uns ſtellen, haben wir vor der Vernunft überhaupt zu rechtfertigen. Wir ſehen, daß ſie den Zweck aufſucht und alle ihre Werke dadurch rechtfertigt, daß ſie zweckmäßig ſind. Dies trifft auch die Mittel, welche die praktiſche Vernunft ergreift. Deren aber ſind viele, und das praktiſche Leben ſieht ſich daher in ſehr mannichfaltige Geſchäfte verwickelt. Es ſoll viele Zwecke betreiben, und es kann nicht ausbleiben, daß es dadurch in ſeinen Gedanken zerſtreut wird. Einer ſolchen Zerſtreuung kann die Vernunft ſich nicht überlaſſen; ſie muß Sammlung aller ihrer Kräfte fordern, um das Beſte zu leiſten. Dieſe Sammlung wird von der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung angeſtrebt. Das ſehen wir daran, daß je mehr unſere Gedanken an das praktiſche Leben ſich anſchließen, um ſo mehr ſie dem Beſondern ſich zuwenden, je mehr ſie wiſſenſchaftlichen Charakter annehmen, um ſo mehr ſie das Allgemeine zu umfaſſen ſuchen. Nicht immer unmittelbar wendet ſich die wiſſenſchaftliche Forſchung auf das Allgemeine; auch die Wiſſenſchaften zerſtreuen ſich in verſchiedene Fächer; dies geſchieht um ſo mehr, je ſtärker ſie der Praxis ſich zuwenden und für die beſondern Bedürfniſſe des Lebens ſorgen; aber alle Wiſſenſchaften ſehen ſich doch durch ein allgemeines Band, durch ihren gemeinſamen Zweck, das Wiſſen zu ſchaffen, miteinander verbunden, und indem ſie gemeinſchaftlich allgemeine Erkenntniß erſtreben, werden

ſie zu dem Gedanken des Allgemeinſten geführt, welcher das Ganze aller ihrer Erkenntniſſe zuſammenhalten und uns das Ganze, zu welchem wir gehören, vergegenwärtigen ſoll. Dieſem Geſichtspunkte wiſſenſchaftlicher Ueberlegung führt uns die Vernunft zu, indem ſie die Sammlung unſerer Kräfte fordert, damit wir unſere Stellung zum Ganzen erkennen und lernen, wie wir im Gleichgewicht mit ihm uns zu behaupten haben. Auch unſere praktiſche Vernunft wird anerkennen müſſen, daß hierauf alles in ihren Werken abzweckt.

Der Gedanke des Allgemeinſten gehört aber der Philoſophie an. Sie vertritt die Gemeinſchaft aller Wiſſenſchaften. Zwar will ſie nicht alle Wiſſenſchaften in Wirklichkeit ausführen, dazu reicht unſere ſchwache, noch im Wachsthum begriffene Vernunft nicht aus, aber ſie erinnert uns an den Zweck der Vernunft, um welchen ſich alle unſere Kräfte ſammeln ſollen, ſie ſchärft uns das Gebot der Vernunft ein, daß alle Wiſſenſchaften mit allen Werken des praktiſchen Lebens zu ſeinem Dienſte ſich vereinigen ſollen, und leitet aus dieſem Zwecke die Geſetze der Vernunft für unſer Denken und Leben ab. Denn vom Zwecke hängt der richtige Weg ab, welcher zu ihm führen ſoll. Was dem Zwecke gemäß iſt, das iſt richtig und gut, das iſt vernünftig, das billigt die Vernunft nicht nur, das gebietet ſie auch. Indem die Philoſophie alſo den Zweck unſers Lebens uns erkennen läßt, weiſt ſie zugleich auf das richtige Verfahren hin, durch welches wir zu ihm gelangen ſollen.

Wir werden nicht erwarten können, daß die allgemeinen Vorſchriften der Wiſſenſchaft ſogleich williges Gehör finden. Indem die Philoſophie um den Gedanken des Zwecks unſer Bewußtſein ſammelt, eröffnet ſie uns einen weiten Blick in eine unermeßliche Zukunft, in alle die Werke, welche die Vernunft vollbringen ſoll. Sie iſt von dieſem Ideal des Zwecks erfüllt und zerlegt es in viele Ideale, welche ausgeführt werden ſollen, weil wir nicht ſogleich den Zweck in ſeinem Ganzen er-

reichen können. Ueber ihre Ideale geräth ſie in die Gefahr, die Wirklichkeit des gewöhnlichen Lebens zu wenig zu beachten. Wir aber bleiben an dieſer gefeſſelt; die Gewohnheit des Lebens und des Denkens führt uns immer wieder die Bedürfniſſe des Augenblicks, die Schranken der Natur, die Schwächen der Vernunft zu Gemüth. So beſchleicht uns der Zweifel, ob es auch möglich ſein möchte, den Forderungen und ſtrengen Geboten der Vernunft zu genügen. Die Vernunft will das Gute, ſie will aber auch nur das Mögliche; das Unmögliche zu wollen iſt unvernünftig. Hinter die Schwächen der Vernunft verſtecken ſich die, welche dem ſtrengen Geſetz der Vernunft ſich entziehen möchten. Sie erklären die Ideale der Vernunft für Chimären. Die theoretiſche Vernunft will die Wahrheit erkennen, ſie alles Scheines entkleiden. Aber die reine nackte Wahrheit iſt nicht für uns; die Augen des Maulwurfs können das Licht nicht ertragen; die reine Wahrheit iſt eine Chimäre. Dies ſind die Gedanken, welche uns anrathen, der Gewohnheit unſers halb das Wahre erkennenden, halb im Dunkel tappenden Denkens zu folgen und die Forderungen der Philoſophie als Paradoxa zu verwerfen.

Es iſt wahr, daß die Ideale der Vernunft für die Gegenwart unmöglich ſind, daß es eine Chimäre ſein würde, ihre augenblickliche Erfüllung zu fordern. Das gilt beſonders für das Ideal, welches die Philoſophie in Vertretung der theoretiſchen Vernunft an die Spitze ihrer Forſchungen ſtellt, für das unbedingte Wiſſen der reinen Wahrheit. Die volle Wahrheit ſteht unſern beſchränkten Blicken nicht offen; die reine Wahrheit iſt uns von der Natur mit Schein umhüllt. Aber die Philoſophie behauptet auch nicht, daß ihre Ideale ſofort ausgeführt werden könnten; ſie fordert ſie nur für eine ſpätere Zukunft. Wenn ſie der Gefahr unterläge, über ihre idealen Forderungen die Beſchränkungen des gegenwärtigen Lebens und ſeiner Mittel zu misachten, ſo würde ſie zu Chimären ſich ver-

leiten laſſen, dafür aber nicht die Vernunft zum Zeugniß aufrufen können. Doch ihre Ideale hält ſie aufrecht, wie wenig ſie auch der Gegenwart paſſen mögen, weil die Vernunft nicht an die Gegenwart gebunden bleibt, ſondern den Fortſchritt zum Beſſern will. Den Gedanken an den zukünftigen Zweck bildet die Philoſophie aus, wie er ihr von der Vernunft eingegeben wird, und macht ihn zum Maßſtabe für die Beurtheilung des Vorhandenen, an welches wir Lob und Tadel zu vertheilen haben. Wenn ein Streit der gewöhnlichen Meinung gegen ſie ſich erhebt, ſo beruht er nur darauf, daß dieſe nicht die Zwecke der Vernunft, welche das Beſſere hoffen laſſen, ſondern die bisherige mangelhafte Uebung, den gewohnten Lauf der Dinge zum Maßſtabe ihrer Beurtheilung machen will. Die Gedanken der wahren Philoſophie verſtoßen nur gegen die gewöhnliche, kleinmüthige Meinung, nicht gegen die Wahrheit, nicht gegen die Vernunft.

Mit großen Gedanken, mit einem Entwurf der kühnſten Hoffnung iſt die Philoſophie beſchäftigt. Was die Gegenwart bietet, die bisherige Erfahrung zeigt, wird von dieſen Gedanken weit überſtiegen. Man hat das Gebiet, in welches ſie einführen, das Transſcendentale genannt. Es eröffnet uns eine neue Welt; wie eine der unſerigen fremde Welt iſt ſie angeſehen worden. Kann man ſich wundern, daß der nüchterne Verſtand des Praktikers ſich ſcheut, auf ein ſolches, weit von ſeinem Treiben abliegendes Gebiet einzugehen? Man wird ihm erſt zeigen müſſen, daß dieſe Welt des Philoſophen keine Fabel und keine ander iſt, als die von den Wünſchen und Werken des vernünftigen Lebens angeſtrebte, nur verklärt von dem Gedanken an den erreichbaren Zweck. Solange freilich der nüchterne Verſtand die Meinung hegt, daß es nicht beſſer werden, ſondern der Lauf der Dinge nur immer wieder den alten Kreislauf des Entſtehens und Vergehens herbeiführen könne, iſt keine Verſöhnung der gemeinen Denkweiſe mit der Philoſophie zu er-

warten. Wie es bisher war, ſo wird es immer bleiben, das iſt der Grundſatz der reinen Empiriker, der Meinung, welche an die Gewohnheit ſich feſſelt; er iſt auch der hartnäckige Feind der Philoſophie und einer muthigen Vernunft, welche die Erfahrung zu beſſern Ergebniſſen auszubeuten weiß. Denn in der Erfahrung entdeckt dieſe auch die langſamen, faſt unmerklichen und verborgenen Fortſchritte der Vernunft. Sie ſind oft ſchwankend, oft bedroht, aber endlich brechen ſie doch ſiegreich durch. Der Praktiker wird klagen können, daß die Welt nicht beſſer werde, weil er nur den engen Raum ſeines Lebens bedenkt und im Alter ſich nicht ſtärker findet als in der Jugend; aber die Welt der Wiſſenſchaft findet ſich im Fortſchreiten. Die Natur feſſelt uns; doch im freien Denken und Erkennen ſind wir viel weiter gekommen, als unſere Vorältern waren. Langſam ſchreiten unſere Erkenntniſſe vorwärts; je mehr wir lernen, um ſo mehr ſehen wir ein, wie groß noch unſere Unwiſſenheit iſt; aber ſicher ſchreiten jene fort und mindert ſich dieſe. Soll ich erſchrecken über die Größe deſſen, was ich noch zu lernen und zu leiſten habe? Darf ich mit meiner Schwäche mich entſchuldigen, wenn ich an die Pflichten ermahnt werde, welche die ſchwierigen Ideale der Vernunft mir auferlegen? Dann müßte ich die Lehre Kant's vergeſſen haben: du kannſt, denn du ſollſt. Oder, wie Leſſing ſagt: iſt doch die Ewigkeit mein. Das ſind die kühnen Gedanken des Philoſophen, welche der gewöhnlichen Meinung paradox erſcheinen. Der Widerſpruch dieſer gegen die Philoſophie iſt Kleinmuth, welcher von den Schwächen der Vernunft, von dem Schlechten in der Welt ſich ſchrecken läßt und die ganze Welt für ſo ſchlecht erklärt, daß ſie keine Kraft zum Beſſern, viel weniger zum Beſten habe.

Nach dieſen Ueberlegungen müſſen wir den Grund, warum die Lehren der Philoſophie paradox erſcheinen, darin ſuchen, daß die gewöhnliche Meinung die Neigung hat, das Schlechte aufzuſuchen. Die Praxis iſt wachſam, ja zum Mistrauen ge-

neigt, weil ſie in der Abhülfe der Bedürfniſſe mit dem Uebel zu kämpfen hat. Daraus kann ihr das Vorurtheil erwachſen, welches überall Schlechtes, Schwaches, nichts als vergängliche Erſcheinungen ſieht. Dieſes Mistrauen hat ſich tief eingewurzelt; von der gewöhnlichen Denkweiſe hat es ſich auf die Wiſſenſchaft übertragen. Wenn ſie nicht tief eindringt in die letzten Gründe, ſieht ſie auf der Oberfläche nur die Bewegung der Erſcheinungen und macht ſich nur zu einer folgerichtigern Auslegung der gemeinen Meinung. Daher hat es auch Philoſophen gegeben, welche der Welt und der Vernunft in ihr mistrauten, dem Skepticismus oder dem Peſſimismus huldigten. Nur ſchwer kommt man über das Vorurtheil hinweg, daß die Welt mit einem unheilbaren Uebel behaftet iſt. Wer aus ihm ſeine Folgerungen richtig zieht, wird dem Schluſſe nicht entgehen können, daß man ſie fliehen, ihr entſagen müſſe, daß es beſſer ſein würde, nicht geboren zu ſein, als ein Leben zu führen, welches keine Hoffnung auf endlichen Erfolg habe. Wenn die Welt keine Kraft zum Beſſern hätte, ſo wäre alle ihre Arbeit umſonſt; ſie würde ſchlechthin ohnmächtig ſein; an ihr wäre nichts zu loben, denn ſie wäre nur eine endloſe Reihe von Erſcheinungen, welche um das Daſein kämpften, von welchen aber unausbleiblich das Leben der einen der Tod der andern wäre. Dieſer Peſſimismus iſt der Schluß einer Philoſophie, welcher aus jenem Vorurtheil des geſunden Menſchenverſtandes folgert. Die gewöhnliche Denkweiſe entzieht ſich ihm nur in ihrem Leichtſinn, welcher um die Folgerungen ihrer Grundſätze wenig ſich kümmert. Aber die wahre Philoſophie iſt das nicht. Nicht Mistrauen, ſondern Vertrauen, Vertrauen zur Vernunft iſt das bewegende Princip der wahren Philoſophie und jeder wahren Wiſſenſchaft. Wie könnte eine Wiſſenſchaft ſein ohne Vertrauen zu ihrem eigenen Urtheil? Den Vorurtheilen der gewöhnlichen Meinung mistraut die Philoſophie nur, um ſie zu beſſern, ſonſt will ſie nicht einreißen, ſondern aufbauen. Indem ſie die Wiſſen-

ſchaft zu beſſern ſtrebt, ſtrebt ſie die Welt zu beſſern. Denn die Wiſſenſchaft iſt auch eine Macht in ihr. Das Wiſſen will ſie ſchaffen, und weil die Vernunft nichts Unmögliches will, muß auch das Wiſſen möglich ſein in ſeiner ganzen Vollkommenheit und in ſeiner ganzen Macht. Die Vernunft will den Zweck, nicht allein das Beſſere, ſondern auch das Beſte; es muß möglich ſein, weil die Vernunft es will; ſie verſpricht es uns; die Philoſophie, welche der Vernunft vertraut, hofft von der Welt das Beſte. Die Vernunft in ihr iſt nicht ohnmächtig, ſondern ſie hat alle Macht, welche ſie begehren kann, die Macht zu allem Vernünftigen, d. h. zu allem Zweckmäßigen. So ſetzt die Philoſophie dem Peſſimismus den Optimismus entgegen, der Verzweiflung am Guten das Vertrauen zu der unüberwindlichen Macht des Guten.

Die beſte Welt, die durchaus zweckmäßige, auf den letzten Zweck, das höchſte Gut berechnete Welt, welche die Macht und die Möglichkeit, das Beſte zu erreichen, in ſich trägt, das iſt das oberſte Paradoxon der Philoſophie. Viele andere Paradoxa ſind in ihm verſchloſſen. Sehr feſt muß die Philoſophie in ihrem Vertrauen zur Vernunft werden, wenn ſie gegen die Bedenken der Erfahrung, welche uns überall die Uebel der Welt zeigen, beſtehen will.

Wir ſtellen dies eine, viele andere in ſich ſchließende Paradoxon an die Spitze der Fragen, welche wir aufwerfen. Andere ſollen ihm folgen. Doch die Reihe reicht in das Unbeſtimmte. Wir können ſie nicht erſchöpfen und unſere Abſicht iſt gegenwärtig auch nur auf einen kleinern Kreis fraglicher Unterſuchungen gerichtet, welche uns ſoeben dringlich erſcheinen. Es könnte ſcheinen, als wenn ſie außer Zuſammenhang miteinander ſtänden, wenn man nur die Ueberſchriften der fraglichen Sätze beachtet. Wenn man dagegen auf die inhaltſchweren Folgerungen und die Fülle der Beziehungen, welche einem jeden dieſer Paradoxa zukommen, ſein Augenmerk richtet, wird man gewahr

werden, daß ſie eine Kette von Angriffen bilden gegen die vorgeſchobenen Poſten, durch welche ein Gegner ſein Centrum zu decken geſucht hat. Der Gegner iſt die gewöhnliche Meinung, welche an ſich ſchwach, durch die Menge ihrer Anhänger trotzigen Muth gewinnt; in ihm widerſteht ſie der weitern Forſchung; ſie will ein für allemal bei ihrer Meinung bleiben, bei der Weltanſicht des geſunden Menſchenverſtandes, bei dem Urtheile der Menge über die ganze Welt; das kann nicht irren, in ihm fühlen wir uns ſicher, weil alle Welt uns beiſtimmt. Die vorgeſchobenen Poſten, das ſind die Vorurtheile der gewöhnlichen Meinung. Wenn der Zweifel erwacht, der Vater der Forſchung, dann werden ſie ihm als unbeſtreitbare Grundſätze, als Ergebniſſe aller Erfahrung entgegengeſchickt, daß ſie die unerſchütterliche Wahrheit des geſunden Menſchenverſtandes vertheidigen. Dieſes Vertrauen auf die Wahrheit, welche in der gewöhnlichen Meinung liegt, wollen wir nicht beſtreiten; wir geſtehen ihr ihre Rechte zu; wir können ſie nicht leugnen, weil auch die Lehren des Philoſophen auf ihrer Grundlage beruhen; aber aus ihrer Poſition müſſen wir ſie vertreiben; ſie gehört nicht zu ihrem Rechte; daß ſie ein für allemal bei ihrer Meinung bleiben will und jede weitere Forſchung uns verbietet, dehnt ihr Recht zum Unrecht aus. Gegen dieſe Centralſtellung ſind alle unſere Angriffe auf die Vorurtheile der gewöhnlichen Meinung gerichtet. Sie hat ſich ausgeſprochen in der Lehre, daß dieſe Welt, in welcher wir leben, unvollkommen ſei und unvollkommen bleiben werde. Das iſt das Reſultat der bisherigen Erfahrung, das Urtheil des geſunden Menſchenverſtandes. Wir wagen dagegen die Frage, ob die Welt ſo bleiben müſſe, wie ſie bisher immer war.

Erſtes Paradoxon.

Die ſchlechthin gute Welt.

Die Klagen über die Schlechtigkeit der Welt werden überall gehört. Wir fühlen uns beſchränkt; nur mit Misbehagen können wir unſere Schranken dulden; ein weiterer Raum unſerer Wirkſamkeit iſt uns Bedürfniß; unſere Schranken ſind unſerm Willen zwangsweiſe aufgelegt; unſer Wille will Freiheit von ihnen; über alles, was ihn berührt, will er frei ſchalten können. Daß uns die übrige Welt Schranken wider unſern Willen auferlegt, können wir nur als ein Uebel betrachten. So finden wir uns mit einem Uebel behaftet und mit unſerer beſchränkten Lage in dieſer Welt können wir uns nicht zufrieden geben. Daher unſere Klagen über die Mängel und Uebel der Welt.

Blicken wir um uns, ſo finden wir alle Dinge in derſelben Lage. Ein elender Troſt für die Elenden. Ein Ding beſchränkt das andere. Was dem einen zugute kommt, mangelt dem andern. Alles zuſammengenommen, gibt nur eine Summe beſchränkter Weſen, welche nichts Vollkommenes bieten kann. Die ganze Welt trägt ebenſo viele Unvollkommenheiten in ſich, wie unvollkommene Weſen in ihr ſich finden. Das Leiden des einen läßt ſich dadurch nicht wegſchaffen, daß ein anderer es bewirkt. Man hat gemeint, der Mangel des einen ließe ſich durch den Beſitz des andern ergänzen, man könnte die ganze Welt wie ein ungeheueres Thier ſich denken, welches die Schmerzen ſeiner kleinen Theile, der einzelnen Dinge, nur wie ein Ritzen

ſeiner dicken Haut oder ſo gut wie gar nicht empfinde. Was für ein unvollkommenes Weſen würde das ſein, welches ſo wenig Empfindung ſeiner Zuſtände hätte? Je genauer wir zuſammenrechnen, um ſo größer muß uns die Summe der Uebel in dieſer Welt ſich ergeben.

Dies iſt die Rechnung, welche die Erfahrung über die Dinge der Welt aufſtellt. Wir finden in ihr Gutes und Böſes, Reichthum und Mangel. Dem Lobe, welches wir dem Gehalt der Dinge nicht verſagen können, geſellt ſich der Tadel über ihre Schranken bei. Nicht allein fühlen wir unſere eigenen Uebel, ſondern unſer Unbehagen über das Unbefriedigende in unſerer Lage muß ſich auch ausdehnen zu einem allgemeinen Urtheil über die Unvollkommenheit in der Zuſammenſetzung der ganzen Welt. Freilich, wir überſehen das Ganze nicht, aber einen Theil deſſelben kennen wir, und in dieſem Falle iſt der Schluß vom Theile auf das Ganze erlaubt. Die Unvollkommenheit des Theils überträgt ſich auf das Ganze; wenn ein Theil leidet, muß auch das Ganze leiden; das Vollkommene duldet keinen unvollkommenen Theil in ſich. Mir würde meine eigene Unvollkommenheit genügen, um die ganze Welt der Unvollkommenheit zu beſchuldigen; denn was würde es mir helfen, wenn auch die übrige Welt noch ſo vollkommen wäre, ich aber müßte unter ihr leiden? Mein Leiden würde beweiſen, daß in ihr nicht alles zu loben, nicht alles ſo wäre, wie es ſein ſollte. Auf das Mehr oder Weniger des Uebels kommt es hierbei nicht an. Die Welt mag immerhin beſſer ſein, als ſie meiner leidenſchaftlichen Aufwallung im Zorn oder in der Verzweiflung erſcheint, aber ſchlechthin gut iſt ſie nicht.

Wenn ſo die Erfahrung vom Theile auf das Ganze ſchließt, ſo wird ſie dabei doch nicht überſehen können, daß es den Theilen der Welt bald beſſer, bald ſchlechter geht. Wie ſie im Raum ſich beſchränken, ſo ſind ſie dem Wandel in der Zeit unterworfen. Eben hierin hat man ein Zeichen ihrer Unvoll-

kommenheit gefunden. Zieht man hieraus die Summe des Ganzen, ſo laſſen ſich zwei Annahmen bilden. Man kann meinen, daß die Uebel der Welt doch im allgemeinen unverbeſſerlich bleiben, weil das, was dem einen Dinge zuwachſe, dem andern entzogen werde; man kann auch annehmen, daß es mit dem Ganzen ebenſo beſtellt ſei wie mit den einzelnen Dingen, und zuweilen der Zuſtand der Welt im allgemeinen ſich beſſere, zuweilen auch ſich verſchlechtere, im ganzen aber ein ſchwankendes Verhältniß oder ein Kreislauf zwiſchen Beſſerm und Schlechterm ſich herſtelle. Leibniz hat dieſe beiden Annahmen mit den Namen der Hypotheſen vom Parallelogramm und vom Kreiſe bezeichnet. Der erſten Hypotheſe waren im Alterthum die Orientalen geneigt, welche in dem beſtändigen Wandel der Dinge die Ruhe, den ſichern Beſtand der Güter vermißten und aus der Vergänglichkeit der weltlichen Dinge den Schluß zogen, daß alles eitel ſei. Sie ſchneidet uns alle Hoffnung auf Beſſerung ab. Mehr zu hoffen geneigt waren Griechen und Römer. Sie wandten ſich lieber der andern Hypotheſe zu, welche im Kampf der weltlichen Dinge doch zeitweiligen Sieg des Beſſern über das Schlechtere erwarten läßt, wenn auch die Wandelbarkeit der weltlichen Dinge keinen beſtändigen Sieg, keinen Abſchluß des Kampfes geſtattet. Aber nur mit Hypotheſen haben wir hier zu thun; die Erfahrung läßt uns die Wahl; ſie bietet nur Meinungen über das Ganze, weil ſie es nicht überſieht. Der Schluß von den Theilen auf das Ganze kann keine Sicherheit bieten, weil die Theile ſelbſt im Werden ſind und vor dem Abſchluß ihres Werdens ſich nicht überſehen laſſen.

Könnten wir wol ein reifes Urtheil über die Welt von der Erfahrung erwarten? Die Erfahrung ſelbſt iſt niemals reif; ſie iſt beſtändig im Werden und Wachſen. Wenn wir meinen, über irgendeinen Gegenſtand könnte ſie wol ein abgeſchloſſenes Urtheil abgeben, ſo wird darunter immer nur irgendeine

Periode seines Daseins zu verstehen sein. In dieser Periode, werden wir sagen können, hat es so sich gezeigt, ist es nicht anders gewesen oder geworden; wie es aber jenseits dieser Periode gewesen sein möge oder sein werde, darüber fehlt uns die Erfahrung. Wer kann es aus Erfahrung als sicher behaupten, das Leben der Menschen sei immer so elend gewesen oder werde immer so elend sein, wie es die drei Jahrtausende unserer Geschichte zeigen? Nicht immer ist die Ordnung der Welt dieselbe gewesen; es würde ein voreiliges Urtheil sein, wenn wir meinten, sie müßte immer so bleiben, wie sie gegenwärtig sich zeigt. Die Erfahrung selbst weist uns aus sich hinaus; sie läßt uns erkennen, daß die Dinge früher anders waren, sie läßt uns erwarten, daß sie später anders sein werden. Diese Welt, in welcher wir leben, ist noch nicht fertig mit allen Dingen, welche in ihr sind. Von solchen unfertigen Dingen werden wir freilich sagen müssen, daß sie unvollkommen sind und an Mängeln leiden; aber über ein unfertiges Werk können wir auch aus seiner bisherigen Gestalt kein abschließendes Urtheil fällen. Unsere Erfahrung gibt uns das Recht zu behaupten, daß die ganze Welt, soweit wir sie übersehen, an vielen Gebrechen leidet; sie läßt uns aber auch abnehmen, daß manches in ihr sich gebessert hat, und raubt uns die Hoffnung nicht auf Fortschritte in der Entwickelung des Ganzen. Dürfen wir nicht auch die Hoffnung hegen, daß diese Fortschritte zuletzt dazu ausschlagen werden, die fertige ganze Welt in makelloser Vollkommenheit uns zu zeigen?

Wenn man gegen den Ausspruch der Erfahrung Einspruch macht, so muß man einen höhern Richterstuhl anerkennen, vor dem er geltend gemacht werden soll. Ihn hat die Vernunft inne. Sie begleitet die Erfahrung, sie bekleidet sie sogar mit ihrer Autorität in der Entscheidung über Schlechtes und Gutes in der Welt; denn nur aus der Erfahrung der Thatsachen würden wir darüber kein Urtheil haben, ob sie zu loben oder

zu tadeln wären. Zu loben ist nur das Zweckmäßige, zu tadeln das Zweckwidrige, und über den Zweck hat die Vernunft das Urtheil. Wir müssen eine endgültige Entscheidung suchen; die soll die Vernunft geben. Was wir Erfahrung nennen, ist zum Urtheil über Schlechtes und Gutes in der Welt nur dadurch berechtigt, daß Vernunft an ihm theilhat und über die bisherige Erfahrung hinausgeht, um die Frage zu erheben, ob das Bestehende erhalten oder gebessert werden solle.

Zunächst ist es die praktische Vernunft, welche diese Frage aufwirft. Wer über die Mängel der Welt klagt, der erhebt auch Klage über seine eigenen Mängel; sie wird zu einer Anklage gegen ihn, wenn er nicht Hand anlegt, ihnen abzuhelfen. Das setzt voraus, daß noch Kräfte in ihm vorhanden sind, welche Besserung schaffen können. Sein Blick ist dabei auf eine bessere Zukunft gerichtet. Er will nicht nur erhalten; das Gegenwärtige ist bedroht, ist unsicher; er will es sicherer stellen; er will auch nicht allein das; die sicherere Zukunft schließt die bessere in sich; seine Kräfte, seine Macht sollen sich mehren. Die Welt also ist nicht so mangelhaft, wie sie gegenwärtig erscheint; es schlummern noch verborgene Kräfte in ihr, welche der praktische Mensch zu wecken und an das Licht der Erscheinung zu bringen sucht. Die praktische Vernunft glaubt an und hofft auf eine bessere Welt als die ist, welche die bisherige Erscheinung gezeigt hat. Ihr Urtheil unterscheidet also von der Erscheinungswelt (der sinnlichen Welt) die Welt, wie sie noch verborgen ist in ihren Gründen, die noch nicht an die sinnliche Erscheinung getreten sind (die übersinnliche Welt). Diese Unterscheidung ist nicht blos Sache einer müßigen Theorie; der Praktiker macht sie beständig, wenn er den vorliegenden Stoffen seiner Wirksamkeit, wenn er seiner eigenen Person ihre verborgenen Kräfte zu entlocken und in Thätigkeit zu setzen sucht.

Aber davor hütet sich die praktische Vernunft, auf zu weit abliegende Plane einzugehen. Vor dem Idealen hat sie eine

inſtinctartige Scheu. Das Beſte iſt dem Guten feind. Wer das unter den gegenwärtigen Umſtänden erreichbare Beſſere verſchmäht, weil es nicht in aller Rückſicht gut iſt, der verfehlt ſeinen Zweck. Die praktiſche Vernunft will zwar den Zweck, ſonſt würde ſie nicht vernünftig ſein, aber nur den ausführbaren Zweck will ſie, ſonſt würden wir den richtigen Weg, die Mittel zum Zweck verfehlen. Daher beabſichtigt ſie nicht die ſchlechthin gute Welt, ſondern nur eine ſolche Welt, in welcher das Gute noch unter vielen beſchränkenden Bedingungen ſteht. Ihre verborgene, überſinnliche Welt läßt viele der Gebrechen zu, welche die Erfahrung bisher gezeigt hat, und ſie ſieht ſolche Mängel für unüberwindlich an. Sie beſchränkt ihren Blick zur Kurzſichtigkeit, um deſto ſchärfer die zunächſtliegenden Aufgaben ins Auge zu faſſen. Sie hat es nur auf eine langſame, allmähliche Beſſerung abgeſehen.

Die Anſicht, welche aus dieſer Denkweiſe der praktiſchen Vernunft hervorgeht, wird behaupten müſſen, daß die Welt beſſer ſei, als ihr Ruf iſt, beſſer, als ſie zu ſein ſcheint. Die Erſcheinungswelt iſt dürftiger als das, was die praktiſche Vernunft aus ihr zu machen hofft. Wenn man gründlicher auf die verborgenen Kräfte der Welt ſehe, dann werde man ihre Perfectibilität gewahr werden. Aber nur darauf haben wir zu ſinnen, daß wir das Beſſere an die Stelle des Guten ſetzen; daran zu denken, daß wir das ſchlechthin Gute erreichen, erlauben uns die beſchränkten Kräfte und die bedingenden Verhältniſſe unſers gegenwärtigen Lebens nicht; wir ſollen nur die Hoffnung nicht aufgeben, daß es immer beſſer werden könne, weil von dieſer Hoffnung unſere praktiſche Vernunft genährt wird. Eine fortſchreitende Annäherung an das Gute in das Unendliche oder Unbeſtimmte fort, ohne daß doch jemals das ſchlechthin Gute ſich erreichen ließe, fordert die praktiſche Vernunft, und danach bildet ſich ihre Annahme von der Welt. Dies iſt die Hypotheſe von der Hyperbel, wie ſie Leibniz genannt

hat. Wie die Hyperbel ihrer Asymptote ohne Aufhören sich nähert, ohne je mit ihr zusammenfallen zu können, so, denkt man sich, komme die Welt immer mehr dem Guten näher, ohne es doch je erreichen zu können.

Doch ist auch dies nur eine Hypothese, welche der praktischen Vernunft aus der Ueberlegung über ihr Verfahren sich ergibt. Sie will immer weiter; das Ende ihres Strebens sieht sie nicht ab und kümmert sich weniger um den endlichen Ausgang als um die vorliegende Pflicht der Gegenwart, welche das Bessere fordert. Mit großem Nachdruck vertritt die praktische Vernunft diese ihre Ansicht von der Welt. Sie beruft sich auf eine Forderung der Vernunft. Was die Vernunft fordert, das gebietet sie auch. Wir sollen vernünftig, zweckmäßig leben. Dieses Wollen bindet uns; von den Geboten der Vernunft sollen wir unser Leben, unser Denken beherrschen lassen. Was wir sollen, muß aber auch möglich sein; denn die Vernunft fordert nichts Unmögliches; Unmögliches zu wollen, würde schlechthin thöricht sein; da nun das Bessere von uns gefordert wird, so muß auch das Bessere möglich sein und ein Fortschreiten im Guten in immer höherm Grade muß von den verborgenen Kräften der Welt gestattet werden. Das sind die Ueberlegungen der praktischen Vernunft über ihr eigenes Thun.

Es lassen sich aber auch noch weitere Ueberlegungen hieran anschließen, wenn man die Forderungen der praktischen Vernunft nicht so, wie sie dem Praktiker sich aufdrängen, anschließend an die besondern Aufgaben der soeben vorliegenden Pflicht betrachtet, sondern sie im allgemeinen überlegt, wie sie in der Untersuchung des ganzen sittlichen oder vernünftigen Lebens gedacht werden müssen. Der Praktiker, wie wir bemerkten, scheut die Ideale; in seinem Blick auf das zunächst Obliegende zerstreuen sie sich ihm, scheinen eins dem andern Hindernisse zu bereiten, unter sich und mit der Wirklichkeit in Widerspruch zu stehen; wir werden jedoch die praktische Vernunft nicht beschul-

digen dürfen, daß dies ihr nothwendig begegnen müsse. Sie kann sich auch zusammennehmen und ein allgemeines Ideal der Sittlichkeit sich zur Richtschnur ihres Lebens machen. Dann wird sie auch darauf dringen müssen, daß dieses Ideal des rein sittlichen, heiligen Lebens kein Hirngespinst sei, daß es an keinem Widerspruch leide, sondern möglich sei, weil die Vernunft es gebiete. Die Folgerungen hieraus würden dahin lauten müssen, daß wir aus dem Grunde der Welt das schlechthin Gute ziehen könnten und also die Welt ihrem Grunde nach schlechthin gut sei. Du sollst schlechthin gut handeln und kannst also schlechthin gut handeln. Das gilt aber auch nicht allein von dir, sondern auch von allen andern handelnden Wesen der Welt.

Dies ist eine Ansicht von der übersinnlichen Welt, wie sie aus Kant's Ideal des pflichtmäßigen Lebens hervorgegangen ist. Ueber die Hypothese der Hyperbel geht sie hinaus; sie fordert nicht allein eine Annäherung an die Vollkommenheit in das Unbestimmte fort, sondern die unbedingte Vollkommenheit. Wir können eine solche sittliche Weltansicht nicht tadeln; wir finden es auch begreiflich, daß jemand, welcher, in theoretischen Zweifeln lange umhergetrieben, das Vertrauen zur Sicherheit der wissenschaftlichen Grundsätze verloren hat, die praktischen Beweggründe zur Ueberwindung seiner Bedenken herbeizieht; aber er sollte sich doch nicht darüber täuschen, daß er sie nur zum Ausgangspunkte seiner Ueberlegungen macht und in der Entwickelung seiner sittlichen Weltansicht ein theoretisches Werk betreibt. Die Forderungen der praktischen Vernunft können ihm dringender, für alle Menschen faßlicher scheinen, aber er hat dadurch kein Recht erhalten, sie allein für unbedingt zu halten, den Forderungen der theoretischen Vernunft dagegen ihre Unbedingtheit abzusprechen. Die Praxis kann doch nur mit der Theorie in Sicherheit und Richtigkeit bestehen. Der Wille würde ohne Verstand blind sein. Die Vernunft will und ge-

bietet den theoretiſchen Zweck ebenſo unbedingt wie den praktiſchen, denn wenn wir richtig handeln ſollen, ſo müſſen wir auch richtig denken. Ganz beſonders aber, wenn wir eine richtige Anſicht, ein richtiges Urtheil über die Welt haben wollen, haben wir uns an die theoretiſche Vernunft und ihre Forderungen zu wenden; denn die Welt iſt kein Object unſers Handelns, ſondern unſers Nachdenkens.

Hierin beſonders zeigt ſich die Kurzſichtigkeit der praktiſchen, die Weitſichtigkeit der theoretiſchen Vernunft. Das Handeln richtet ſich immer nur auf beſondere Gegenſtände, einzelne Theile der Welt, das Denken ſogleich auf das Allgemeine, das Ganze der Welt. Nicht aus dem, was eben vorliegt, ſchöpft die Theorie ihre Beweggründe; wir nennen die Vernunft theoretiſch, *ſofern* ſie Erkenntniß, Wiſſen will. Dabei läßt ſie ſich nicht feſſeln von dem jetzt Ausführbaren, ſondern ſchickt ihre Gedanken in die früheſte Vergangenheit und in die fernſte Zukunft. Ihre Wißbegier kennt keine Schranken; alles will ſie in ſeinem ganzen Zuſammenhang erforſchen und nichts iſt, was nicht mit allem in Zuſammenhang ſtünde; daher will ſie das Allgemeine erkennen und ſelbſt, wenn ſie das Einzelne in ſeine kleinſten Beſtandtheile zerlegt, kann ſie ſeinen Zuſammenhang mit dem Ganzen nicht überſehen, ſondern beabſichtigt nur, es zur Erfüllung des Allgemeinen zu erforſchen. Das iſt keine ſträfliche Neugier, ſondern wie eine jede andere Pflicht iſt es uns geboten, daß wir richtig, zweckmäßig und nach dem allgemeinen Geſetze der Vernunft denken ſollen. Unſere Vernunft fordert das Wiſſen; ſie gebietet uns, daß wir es ſuchen, unbedingt, im kleinen und im großen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir eine richtige Beurtheilung der Welt nur von der theoretiſchen Vernunft erwarten können.

In das Gebot der theoretiſchen Vernunft iſt aber auch eingeſchloſſen, daß wir für jeden Gegenſtand, welchen die Erfahrung uns zeigt, einen genügenden Grund ſuchen ſollen. Für

einen jeden Gegenstand, d. h. für die ganze Welt der Erfahrung. In der Erforschung der einzelnen Dinge, wie die Erfahrung sie uns vorlegt, finden wir mancherlei Gründe; wenn wir den einen entdeckt haben, so zeigt sich, daß er unzureichend ist zur vollständigen Erklärung, weil er selbst einer Erklärung bedarf; wir werden zur weitern Erforschung seines Grundes getrieben. So verketten sich die Forschungen, so stellt sich der Zusammenhang der wissenschaftlichen Gedanken und ihrer Gegenstände her; der nächste Grund führt uns zu entferntern Gründen. Unsere Wißbegier wird nicht gestillt durch die Erkenntniß der nächsten Gründe, wir wollen auch die entfernten wissen; sie wird nicht eher gestillt werden, ehe wir nicht einen Grund gefunden haben, für welchen kein weiterer Grund zu suchen ist, d. h. wir wollen den letzten Grund wissen. Dieser Grund mag unserer Forschung sehr fern liegen; die nächsten Gründe entdeckt sie leichter als die entferntern; daher ist es auch begreiflich, daß Bedenken sich einstellen, wenn wir unsere Gedanken ausstrecken wollen nach der Erkenntniß des letzten Grundes. Aber an ihn sollen wir denken, weil nach ihm zu forschen die Vernunft gebietet. Ein letzter Grund oder viele letzte Gründe müssen vorhanden sein, weil sonst alles grundlos wäre und alle Forschung ein vergebliches, thörichtes Unternehmen.

Schon die praktische Vernunft hat uns belehrt, daß wir die Welt nicht nach ihren bisherigen Erscheinungen oder Leistungen beurtheilen dürfen, weil sie in ihren verborgenen Gründen noch Kräfte zur Besserung trägt. Nach ihren Gründen also müssen wir forschen, wenn wir ein reifliches Urtheil über sie haben wollen, und ihren letzten Grund oder ihre letzten Gründe müssen wir aufdecken, wenn ein endgültiges, durchaus gründliches Urtheil über sie uns zutheil werden soll.

Die nächsten Gründe zieht auch die praktische Vernunft in Ueberlegung. Sie findet sie in den einzelnen Dingen, den Individuen, welche die Kraft haben, Veränderungen in der Lage

der Dinge und in den Erſcheinungen hervorzubringen; denn der praktiſche Menſch betrachtet ſich ſelbſt als ein Individuum, welches eine Kraft zum Handeln hat, und in ſeinen Handlungen wirkt er auf andere Individuen, welche die Kraft haben, in Wechſelwirkung mit ihm einen Wechſel der Erſcheinung hervorzubringen. Zu entfernten Gründen kommen wir, wenn wir überlegen, daß ſolche Kräfte der Individuen zum Theil durch frühere Vorgänge erworben oder geſchaffen worden ſind. Aber dabei bleiben unſere Ueberlegungen nicht ſtehen. Der Gedanke an die Welt tritt ein, indem wir den Zuſammenhang aller Individuen bedenken, durch welchen ſie die Kraft haben, gemeinſchaftlich ihre Erſcheinungen zu begründen. Dieſer Zuſammenhang hat lange beſtanden, die Kräfte der Individuen ſind in ihm geweckt, durch Uebung zu Fertigkeiten geſteigert und in die gegenwärtige Lage ihrer Verbindung gebracht worden, in welcher ſie jetzt zu weiterer Wirkung ſchreiten. Wenn die theoretiſche Vernunft die vorliegenden Wirkungen gründlich erklären will, muß ſie zurückgehen auf das urſprüngliche Daſein der weltlichen in Zuſammenhang ſtehenden Dinge, welches allen ihren Wirkungen und Erſcheinungen vorhergeht. Dieſen Urſtand und Anfang der Welt hat niemand erfahren, weil er allen Erſcheinungen der Welt zu Grunde liegt und nie zur Erſcheinung gekommen iſt; aber die theoretiſche Vernunft muß ihn anerkennen, weil ſie die letzten Gründe erforſchen will. Sie gebietet, daß wir ihn annehmen, und was ſie gebietet, iſt ebenſo gewiß und gewiſſer, als jedes Urtheil, welches ſie auf das Zeugniß der Erfahrung fällt.

Fragen wir nun nach dieſem Urſtande der Welt, ſo haben wir in ihm die einzelnen Dinge von allen wirklichen Thätigkeiten entblößt uns zu denken; es bleiben in ihm nur Kräfte übrig, welche noch nicht in ihrem Zuſammenhange zur Wirkſamkeit und Hervorbringung der Erſcheinung gekommen ſind. Eine ſolche unwirkſame Kraft nennen wir ein Vermögen. Den

weltlichen Dingen ein Vermögen beizulegen, können wir nicht vermeiden; denn die Vernunft soll zweckmäßig denken und handeln und muß daher vor der Wirklichkeit die Möglichkeit des Zweckmäßigen voraussetzen. Nur in der Mitte unsers Lebens finden wir immer schon durch frühere Entwickelungen hindurchgegangene, in Wirksamkeit getretene Vermögen, welche durch die Uebung zu erworbenen Kräften geworden sind. Wenn wir auf den letzten Grund der individuellen Kräfte zurückgehen wollen, müssen wir das noch unausgebildete, völlig rohe Vermögen der Individuen aufsuchen.

Sind wir damit zum Ende der Forschung gelangt? Vielmehr wir müssen weiter fragen: woher hat das Individuum sein Vermögen? Darauf dürfen wir nicht antworten: von sich selbst. Denn hätte irgendein Ding sein rohes Vermögen von sich, so würden wir ihm eine Thätigkeit zuschreiben müssen, durch welche es dasselbe gewonnen hätte, d. h. es wäre mit ihm schon über das rohe Vermögen hinaus zur Entwickelung seines Vermögens gekommen. Einen solchen Widerspruch im Beisatze dürfen wir der Vernunft nicht zumuthen. Es bleibt also nur die Antwort übrig, daß die Dinge der Welt ihr Vermögen von einem andern, nicht zur Welt gehörigen Wesen haben.

Mit dem, was wir hier behaupten, stimmt auch die Aussage unsers unmittelbaren Bewußtseins. Jedes Ding, welches sich seiner bewußt wird, weiß, daß es sein Dasein, den ersten Anfang seines Fürsichseins, seiner Entwickelung nicht von sich hat. Sein Vermögen zu dem, was es sich zurechnen darf, hat es empfangen. Es kann nun wol den Beginn seines Daseins von einem andern weltlichen Dinge herleiten; aber wenn es dies thun sollte, so würde es zu bedenken haben, daß diesem Dinge ein Vermögen beigelegt werden müsse, es ins Dasein zu rufen, und daß dann die Frage nur wiederkehre, woher es dies Vermögen habe. Etwa von einem dritten weltlichen Dinge? In dieser Weise der Erklärung kommen wir zu keinem Ende

der Fragen und zu keinem zureichenden Grunde. Genug, wir sind noch nicht zum letzten Grunde gekommen, wenn wir die Erscheinungen der weltlichen Dinge aus dem Vermögen derselben erklären.

Haben wir nun einen Grund oder mehrere Gründe für die verschiedenen Vermögen der weltlichen Dinge zu setzen? An mehrere Gründe würden wir denken können, wenn nicht auch der Zusammenhang aller Dinge seinen Grund forderte. Weil aber alles Weltliche zusammenhängt und eine Einheit bildet, muß auch alles zusammengepaßt sein in den verschiedenen Vermögen der besondern Dinge und können sie alle nur einen Grund haben. Mit diesem, vom Object hergenommenen hängt ein anderer subjectiver Beweisgrund zusammen. Unsere theoretische Vernunft fordert den letzten Grund, um in ihm Ruhe zu finden für ihr Forschen; hätte sie mehrere letzte Gründe zu suchen, so würde sie nur umherschweifen können in ihren Gedanken an sie und so ihren Zweck verfehlen; der eine würde den andern bedingen und alle beschränkt sein. Das wäre der Vollkommenheit zuwider, nach welcher die Vernunft strebt in allen ihren Werken und auch in ihren Gedanken; wenn sie aber einen vollkommenen Gedanken will, so muß sie auch Vollkommenes denken wollen; der Gedanke eines unvollkommenen Grundes kann ihr nicht genügen. Ihre Beruhigung findet sie nur, wenn sie zur Erkenntniß eines unbedingten und unbeschränkten Grundes aller weltlichen Erscheinungen gekommen ist. Diesen einzigen und vollkommenen Grund aller weltlichen Dinge nennen wir Gott, den Schöpfer. Er hat den Dingen der Welt ihr Dasein, ihr Vermögen, die Erscheinungen zu begründen, verliehen.

Diese Ueberlegungen mag vielleicht nicht ein jeder, keiner mag sie vielleicht in dem Zusammenhang, in welchem sie hier vertreten worden sind, sich entwickelt haben; das ist wol nicht dazu nöthig, um die Ueberzeugung der Vernunft zu begründen,

daß wir nur einen letzten, unbedingten und vollkommenen Grund der Welt anzunehmen haben. Die Ueberzeugung vom Sein Gottes iſt viel allgemeiner verbreitet, als die Unterſuchung der Beweggründe, welche die Vernunft zu ihr führen. Die Vernunft liebt den Sprung, den Sprung zum Ziele; wenn ſie das Allgemeine ergreift, bedenkt ſie wenig, ob ſie auch alles Beſondere zu ſeiner Erfüllung zuſammenhat; wenn ſie dem Gedanken an ihren Zweck zueilt, ſtürzt ſie über die Mittel hinweg, welche zu ihm führen ſollen. Erſt die Erfahrung verweiſt an die Mittel; für die Vernunft iſt der erſte Gedanke an den Zweck, den Zweck aber aller Theorie findet ſie in der Erkenntniß Gottes, des letzten, vollkommenen Grundes. Wer dieſen Flug der Vernunft nicht beachtet, der findet ihre Beweiſe für das Sein Gottes leicht mangelhaft; er vermißt die Fülle der Mittelbegriffe, auf welche unſere Beweiſe in der Erfahrung ſich ſtützen müſſen. Wer von der Mannichfaltigkeit der Erfahrungsbeweiſe verwöhnt iſt, kann ſich in die Einfachheit der Vernunft nur ſchwer finden. Wir erinnern noch einmal daran, daß wir den Grund unſerer Ueberzeugungen nicht in den Mittelbegriffen der unfertigen Erfahrung, ſondern in dem Zweck der theoretiſchen Vernunft finden. Sie will wiſſen, den letzten Grund, die vollkommene Wahrheit wiſſen; daher iſt ihr der letzte Grund, die vollkommene Wahrheit Gottes, gewiß. Der theoretiſche Zweck iſt eine Forderung unſerer Vernunft; unſere Ueberzeugung beruht auf einer ſolchen; aber dieſe Forderung iſt auch das Motiv alles unſers wiſſenſchaftlichen Denkens und tritt mit dem Anſehen eines unbedingten Gebots auf. Daß wir ihm folgen ſollen, iſt uns gewiſſer als jedes Urtheil der Erfahrung.

Erſt wenn unſere Gedanken zu dieſem oberſten Grunde gelangt ſind, werden wir über die Welt ein gründliches Urtheil ſprechen können. Aus der Vollkommenheit ihres Grundes werden wir nicht anders ſchließen können, als daß ſie in ihrem Grunde vollkommen iſt. In ihrem Grunde, d. h. in ihrem Vermögen;

denn aus ihrem verborgenen Vermögen, haben wir geſehen, ſtammen alle ihre Thätigkeiten, durch welche ſie in die Erſcheinung tritt und ihre Kräfte zur Wirkſamkeit und Wirklichkeit gelangen. Der vollkommene Gott kann ihr nur ein vollkommenes Vermögen verleihen. Jedes andere Werk würde mit ſeiner Vollkommenheit in Widerſpruch ſtehen. Gott ſchuf die Welt und ſiehe, alles war gut.

Mit dem Gedanken des Monotheismus, daß ein einiger und vollkommener Gott alles begründet und beherrſcht, iſt der Gedanke an die ſchlechthin gute Welt unzertrennlich verbunden. Wer dieſem Gedanken nicht vertrauen kann, muß auch Zweifel an jenem faſſen und wird gezwungen, Gott zu leugnen oder, was daſſelbe iſt, Mittel zu ſuchen, die Allmacht und Allgüte Gottes in irgendeiner Weiſe zu ſchmälern. Kein Zweifel iſt mächtiger geweſen, den Glauben an Gott zu erſchüttern, als der Gedanke an die Schlechtigkeit der Welt. Wer an der Welt verzweifelt, der verzweifelt auch an Gottes Beiſtand. Unzählige Verſuche ſind gemacht worden, zu verſchleiern, daß die Unvollkommenheit der Welt mit der Vollkommenheit ihres Urhebers ſich nicht vereinigen läßt, daß ſie ſeine Ohnmacht oder ſein Miswollen, die Zurückhaltung ſeines Willens vom Guten, die Beſchränktheit ſeiner Weisheit oder die Beſchränktheit ſeines Beſchluſſes nothwendig nach ſich ziehe. Sie haben ſich aber vergeblich angeſtrengt, zu verhüllen, daß ſie ſchließlich auf Gotteslengnung hinauslaufen, nämlich auf Leugnung des einen vollkommenen Gottes, des allmächtigen, allweiſen und allgütigen Schöpfers aller Dinge. Sie ſind aber alle als unvermeidliche Folgen daraus gefloſſen, daß man die Erfahrung von der Schlechtigkeit der Welt ſich nicht ableugnen konnte und der Meinung ſich hingab, daß man aus der Erfahrung ein vollgültiges Urtheil über die Welt fällen könnte. Alle dieſe Zweifel und Verſuche der Verzweiflung wird man überwinden können, wenn man unterſcheiden lernt zwiſchen der ſinnlichen und über-

ſinnlichen Welt und einſieht, daß die Beurtheilung der Schöpfung nach ihrer ſinnlichen Erſcheinung nicht ihre reine und volle Wahrheit trifft, ſondern ſie mit Sinnenſchein belaſtet, ſie vielmehr nach ihrem wahren Weſen als überſinnliche Welt beurtheilt werden ſoll und in dieſem Lichte der Wahrheit als die ſchlechthin gute Welt ſich zu erkennen gibt.

Freilich wir werden uns dabei eingeſtehen müſſen, daß wir nicht im reinen Lichte der Wahrheit wandeln, daß die Welt der Erſcheinung, in welcher wir leben, uns nicht losläßt, daß ſie ſogar mit der überſinnlichen Welt in ſo enger Verbindung ſteht, daß wir nur aus jener eine volle Erkenntniß dieſer gewinnen können. Die überſinnliche Welt iſt ja nichts anderes als der Grund der ſinnlichen und heißt nur deswegen überſinnlich, weil ſie der höhere Grund der ſinnlichen iſt, kann daher auch gar nicht ohne dieſe gedacht werden. Mit jener darf dieſe nicht im Widerſpruch ſtehen, und es wird unſere Aufgabe ſein, zu zeigen, wie es ſich vereinigen läßt, daß die in ihrem Grunde ſchlechthin gute Welt zur ſinnlichen wird, d. h. durch alle Schwächen und Mängel des ſinnlichen Daſeins und Lebens hindurchgeht.

Um ihr zu genügen, müſſen wir zu dem Gedanken des letzten Grundes zurückkehren. Gott iſt der oberſte und alleinige Grund der Welt. Wir weiſen hierdurch die Abhängigkeit Gottes in ſeinem Schaffen von einem andern Grunde, einer leidenden Materie, zurück, den Dualismus der alterthümlichen Weltanſicht, welche das Schaffen Gottes nach Analogie des menſchlichen Schaffens ſich dachte und einen bildbaren Stoff annehmen zu müſſen glaubte, aus welchem Gott die Welt gemacht hätte. Wäre es ſo, ſo würde Gott abhängig vom Stoffe und nicht der letzte Grund ſein. Auch eine andere Abſchattung derſelben Weltanſicht müſſen wir verwerfen, nämlich daß Gott eine bildbare Materie in ſich ſelbſt vorfände, welche er zum Gegenſtande ſeines Schaffens zu machen hätte. Nach ihr würde Gott

nicht der vollkommene Grund ſein, weil er einen rohen Stoff in ſich trüge und der Bildung bedürftig wäre. Das Vollkommene iſt keiner Bildung fähig, weil es vollkommen iſt. Es kann keine größere Macht gewinnen, weil Allmacht ihm beiwohnt; es kann nicht ſeiner ſelbſt bewußt werden, weil es allwiſſend iſt; es kann nicht Schöpfer werden, weil es Schöpfer iſt. Das iſt die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes, des unbedingt Guten.

Darin liegt auch ſein Unterſchied von ſeinem Geſchöpfe. Die Welt und alle Dinge in ihr findet die Erfahrung im Werden, in der Zeit, übergehend von der Vergangenheit in die Zukunft. Anders können ſie nicht ſein, weil ſie bedingt ſind durch ihren Grund, in ihm einen Anfang haben ihres Seins; *von* ihm müſſen ſie ſich unterſcheiden, um etwas anderes zu ſein als er. In ihrem Begriff liegt das Werden; als Geſchöpfe müſſen ſie anheben zu ſein und das Werden kann nur gedacht werden als hindurchgehend durch verſchiedene Momente der Zeit. Der Skepticismus geht weit; aber vergeblich würde er am Werden zu zweifeln verſuchen; ſein eigenes Zweifeln und Schwanken muß ihm das Vorhandenſein des Werdens verbürgen. Wir haben auf dieſen Unterſchied zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen zu halten, weil ohne ihn alles, was die theoretiſche Vernunft fordert, ſich verwirren würde. Sie iſt im Forſchen begriffen; in ihm muß ſie ausgehen von einem für ſich nicht Genügenden, in einem andern Begründeten, um auf den Grund zu kommen; ihr Zweck iſt die Erkenntniß des Grundes; ſie wird gefordert; aber ein ſolcher Zweck könnte gar nicht ſein, wäre nicht ein Ausgangspunkt von ihm verſchieden; daher fiele jede Forderung der theoretiſchen Vernunft weg, wenn Begründetes und Grund ſich nicht unterſchieden. Das Begründete iſt die Welt mit der Vielheit ihrer werdenden Dinge, der Grund iſt Gott. Der Unterſchied beider liegt alſo in der Forderung der theoretiſchen Vernunft als erſte Voraus-

ſetzung, und die, welche ihn antaſten, welche nach pantheiſtiſcher Vorſtellungsweiſe Gott mit der Welt oder die Welt mit Gott als gleichbedeutend ſetzen möchten, ſtehen in Widerſpruch mit der Forderung der Vernunft, welche Begründetes und Grund voneinander zu unterſcheiden zwingt als zwei verſchiedene Objecte des Denkens. Die Verſchiedenheit ihres Seins beſteht darin, daß der Grund immer derſelbe bleibt, wie auch der Zweck unſers Denkens, das Begründete dagegen im Werden iſt, wie auch der Ausgangspunkt unſers Denkens zu jeder Zeit ein anderer iſt.

Noch über eine andere ſchwebende Frage werden wir uns hieraus belehren können. Von der einen Seite hat man gemeint, wenn Gott in ſeinem Schaffen an Geſetze gebunden wäre, ſo würde er nicht allmächtig, ſondern abhängig ſein, was ſeinem Weſen widerſpräche, und daraus iſt die Folgerung gezogen worden, daß er auch jede andere als die vorhandene Welt hätte ſchaffen können. Von der andern Seite hat man eine ſolche Willkür Gottes in ſeinem Schaffen für unverträglich gehalten mit ſeiner Allmacht und ſeiner Allgüte und behauptet, er könne die Geſetze der Vernunft, die allgemeinen wiſſenſchaftlichen Grundſätze der Logik, Metaphyſik und Mathematik für die Geſetze der Natur und die Herſtellung der Ordnung der Welt nicht unberückſichtigt laſſen. Beide Anſichten hängen an Vorſtellungen, welche die Vollkommenheit Gottes vermenſchlichen oder verweltlichen; denn die Unterſcheidungen zwiſchen Macht, Weisheit und Güte beruhen doch nur auf der Betrachtung weltlicher Vollkommenheiten; ſie gehen aber auch beide noch weiter, ſie ziehen dieſe Vollkommenheiten auseinander und machen dadurch die Vollkommenheit Gottes zu einer Summe von Abſtractionen, in welcher wir nicht mehr den wahren Grund aller Dinge wiedererkennen können. Von einer Willkür Gottes in der Schöpfung, in den Erweiſungen ſeiner Allmacht zu reden, werden wir uns von vornherein verbieten müſſen. Er iſt, der

er iſt, Schöpfer der Welt. Aber an die Geſetze der weltlichen Ordnung, welche wir uns in den Lehren der Logik, der Metaphyſik und Mathematik oder auch der Moral entwickeln, iſt er nicht gebunden, ſonſt würde nicht Gott, ſondern dieſe abſtracten Geſetze würden Gründe der Welt ſein. Dieſe Geſetze fließen nur aus ſeinem Weſen und aus dem Verhältniſſe, in welchem er als Schöpfer zu ſeiner Schöpfung ſteht. Abhängig iſt Gott nur von ſeinem Weſen, wenn man das Abhängigkeit nennen kann, daß jemand er ſelbſt iſt. Gott kann nicht machen, daß er nicht Gott iſt. Seine Allmacht und Allwiſſenheit kann er nicht zurückhalten, wie man geſagt hat. Der Satz des Widerſpruchs ſchwebt nicht über ihm, aber iſt in ihm gegründet, denn er drückt nur das feſte Beſtehen der Wahrheit, die unveränderliche Wahrheit Gottes aus. Weil Gott aller Dinge Grund iſt, kann er nichts unbegründet laſſen. Dies trifft nicht allein ſein Werk nach innen, ſondern auch nach außen, welche beide man auch unter verſchiedene Geſichtspunkte zu bringen geſucht hat. Weil er Schöpfer iſt, kann er weder anfangen noch aufhören Schöpfer zu ſein, und es hängt von keiner Willkür ab, weder daß noch wie er ſeine Geſchöpfe macht. Sein Verhältniß zur Welt gehört zu ſeinem ewigen Weſen, welches ewiger Grund iſt nicht etwa einer beliebigen, ſondern dieſer beſtimmten Welt, in welcher wir leben, mit allen ihren Geſetzen, ihrer ganzen Ordnung. Ebenſo wenig wie er machen kann, daß er nicht Grund aller Dinge ſei, ebenſo wenig kann er machen, daß alle dieſe Dinge nicht ſeine Geſchöpfe ſeien, die Natur der Geſchöpfe an ſich tragen und als ſeine Geſchöpfe in unverbrüchlicher Ordnung zuſammenhängen. Seinen ewigen Rathſchluß kann er nicht ändern, weil er unveränderlich iſt. Die Conſtanz Gottes verbürgt die Conſtanz der weltlichen Ordnung und ihrer Geſetze.

Dieſe Sätze der Theologie konnten wir nicht umgehen; wenn wir zu einem gründlichen Urtheil über die Welt kommen wollen,

müſſen wir an ihren Grund denken. Betrachten wir ſie als die Schöpfung Gottes, ſo iſt das Urtheil über ihre Vollkommenheit leicht gefällt. Ein vollkommener Grund kann nur Vollkommenes begründen. Wir erinnern an die Zweifel, welche gegen das Sein Gottes erhoben worden ſind von der Vorausſetzung aus, daß die Welt unvollkommen ſei. Sie würden ſich nicht widerlegen laſſen, wenn die Vorausſetzung richtig wäre. Ein unvollkommenes Werk zwingt, auf einen unvollkommenen Meiſter zu ſchließen. Iſt der Meiſter ſchlechthin vollkommen, ſo kann er nur ein ſchlechthin vollkommenes Werk ſchaffen. Ein ſolches fordert die theoretiſche Vernunft, weil ſie nach einem letzten, vollkommenen Grunde aller Dinge forſcht. Die Welt muß ſchlechthin gut ſein in ihrem Grunde, weil ſie einen ſchlechthin guten Grund hat. Wir reden von der wahren, der überſinnlichen Welt, der Welt im Ganzen gedacht, wie ſie der Verſtand erkennen ſoll. Die Erfahrung ſpricht nur von der ſinnlichen, der Erſcheinungswelt; ihr Urtheil handelt nur von einem kleinen Theile ihres Werdens und kann daher nicht darauf Anſpruch machen, ein endgültiges Urtheil abzugeben. Es bleibt wahr, daß die gegenwärtige und bisherige Welt unvollkommen iſt und der kleinſte unvollkommene Theil in ihr ihre Unvollkommenheit hinreichend bezeugt; aber die gegenwärtige Welt iſt noch nicht fertig und das Urtheil der Erfahrung über ſie kann ebenſo wenig für fertig gelten.

Das Urtheil der Erfahrung miſcht ſich beſtändig in unſere Philoſophie und hat ein Recht, gehört zu werden, weil alles unſer Denken, auch das philoſophiſche, von der Erfahrung ausgeht und wir ohne Erfahrung den Reichthum der Welt gewiß nicht erkennen würden. Wir beſtreiten ihr nur das Recht, unſer Urtheil ganz in Beſchlag zu nehmen, es auf ihren kleinen Kreis zu beſchränken und den allgemeinen Blick der Theorie über das Ganze zu verwehren. In dieſen Fehler der reinen Empiriker werden wir nicht verfallen; wenn ſie den Gedanken

an das Ganze ausſchließen möchten, ſo werden wir in dieſem Gedanken nicht die Berückſichtigung der Theile zurückweiſen; nur das können wir nicht billigen, daß man die unfertigen Theile zum Zeugniß aufrufen will gegen die Vollkommenheit des Ganzen, welche uns aus der gründlichen Beurtheilung der Welt hervorgeht. Das iſt geſchehen in verſchiedenen Lehrweiſen, welche wir beſtreiten müſſen, wenn wir Erfahrung und Vernunft in Uebereinſtimmung ſetzen wollen in ihrem Urtheil über die Welt.

Im allgemeinen haben die, welche Gott als den Schöpfer oder alleinigen Grund der Welt anerkannt haben, gegen den Schluß von der Vollkommenheit Gottes auf die Vollkommenheit ſeines Werkes nichts einzuwenden gehabt, aber ſie haben doch nur folgern zu dürfen gemeint, daß die Welt ſo vollkommen ſein müßte, als ſie ſein könnte, daß ſie die beſte unter allen möglichen, denkbaren Welten ſei und auch dieſe beſte Welt ſchließe einige Unvollkommenheit nicht aus. Von dieſer Lehre von der beſten Welt, dem Optimismus, wie man ſie genannt hat, iſt unſere Behauptung weſentlich verſchieden. Von einem tadelloſen Grunde können wir nur ein tadelloſes Begründetes ableiten. An dem Werke Gottes können wir nicht die geringſte Unvollkommenheit dulden. Wenn wir die Lehre von der beſten, aber unvollkommenen Welt prüfen, ſo können wir ihren Grund nur darin finden, daß ſie von dem unfertigen Urtheile der Erfahrung ſich verleiten läßt.

Nur ein Grund iſt für ſie vorgebracht worden, welcher der theoretiſchen Vernunft entnommen zu ſein ſcheint, und einen zweiten wüßten wir auch nicht zu erſinnen. Er ſtützt ſich auf den Unterſchied zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf. Wir haben ihn anerkannt und denken ihn zu behaupten. Er iſt unleugbar für jeden, welcher die Wege der Wiſſenſchaft überblickt. Man hat ihn aber behandelt, als wenn er einen Gradunterſchied in ſich ſchlöſſe, und das müſſen wir leugnen. Einen Gradunter-

ſchied der Vollkommenheit meint man. Der Schöpfer, hat man geſagt, ſei mehr oder beſſer als das Geſchöpf; ihm dürften wir daher die Vollkommenheit ohne Schranken zuſchreiben; aber weil das Geſchöpf geringer ſein müßte als der Schöpfer, könnte auch nur eine geringere, beſchränkte Vollkommenheit ihm zufallen und auch die beſte Welt könnte nicht ohne Schranken und Mängel ſein.

Das Trügeriſche in dieſer Folgerung iſt nicht ſchwer zu durchſchauen. Der Unterſchied zwiſchen Geſchöpf und Schöpfer iſt kein Gradunterſchied, ſondern der ganzen Art nach ſind beide voneinander verſchieden. In ihm handelt es ſich nicht um die Fülle oder den Mangel der Prädicate, der Vollkommenheiten, welche wir den Subjecten beizulegen haben, ſondern um die verſchiedenen Arten, in welchen Prädicate einem Subjecte zukommen können. Entweder iſt ein Subject das, was ihm zukommt, von ſich ſelbſt oder es hat alles, was es iſt, von einem andern empfangen. Das erſtere gilt vom Schöpfer, das andere vom Geſchöpf. Gott hat ſeine ganze Vollkommenheit von ſich; jedes Geſchöpf zieht alle ſeine Vollkommenheit nur aus ſeinem Vermögen, welches ihm verliehen iſt; jenem wohnt ſie in urſprünglicher, dieſem in mitgetheilter Weiſe bei. Dieſer Unterſchied zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf verhindert in nichts die Annahme, daß Gott den Geſchöpfen alle Vollkommenheiten, welche ihm beiwohnen, mitgetheilt habe; dies ihm verwehren zu wollen, würde ſeiner Allmacht zu nahe treten, und nicht allein haben wir zu behaupten, er könne ſie alle mittheilen, ſondern auch er könne nicht anders als ſie alle mittheilen. Er iſt nicht neidiſch, daß er etwas für ſich zurückbehalten möchte. Eine jede mangelhafte Schöpfung würde ein ſeiner unwürdiges Werk ſein.

Die Lehre von der beſten, aber an unüberwindlichen Mängeln leidenden Schöpfung führt zu der vorher erwähnten Hypotheſe von der hyperboliſchen Annäherung an das Unendliche in das

Unendliche. Wenn dem Geſchöpfe ſeinem Weſen nach, weil es Geſchöpf iſt, ein Mangel anhaftet, ſo bleibt er ſein unzertrennlicher Gefährte, unter keiner Bedingung kann es über ihn hinauskommen. Unſere Vernunft aber bezeugt uns, daß den Geſchöpfen, welche Vernunft haben, das Streben nach dem Beſſern beiwohnt und ſie dabei das Vollkommene zum Zweck ſich ſetzen. Wenn ſie wegen des Mangels, welcher in ihrem Weſen läge, es nicht zu erreichen vermöchten, ſo würden ſie dazu verdammt ſein, nach einem unmöglichen Hirngeſpinſte zu ſtreben in das Unaufhörliche fort. Ihr Sollen ginge ohne Ablaß über ihr Vermögen hinaus. Wer dies auszudenken nicht abläßt, der muß gewahr werden, welcher unſelige Zwieſpalt hierdurch in unſere Vernunft gelegt wird. Nach dem Unmöglichen zu haſchen würde uns geboten ſein. Das Gefühl hat nicht ausbleiben können, daß dieſe Annahme die Vollkommenheit der Welt völlig in der That vernichten würde. Das Beſte in der Welt wäre einer unaufhörlichen Pein verfallen. Der Optimismus hätte ſich in Peſſimismus verkehrt.

Sollen wir noch eine andere Hypotheſe erwähnen, durch welche man die Hypotheſe von der beſten, aber mangelhaften Welt hat aufbeſſern wollen? Man hat wohl gefühlt, daß ſie die Vernunft nicht zufrieden ſtellen könnte, daß wir an und in einer ſolchen Welt verzweifeln müßten. Um uns dieſer Verzweiflung nicht zu überlaſſen, hat man die Gnade und Barmherzigkeit Gottes zu Hülfe gerufen. Von ihnen hofft man die Erlöſung von den Uebeln dieſer mangelhaften Welt. Wir wollen dieſe Hoffnung nicht tadeln, vielmehr alle unſere Zuverſicht auf das Ideal der Vernunft iſt von ihr erfüllt; aber wenn ſie nur herbeigezogen wird, um die Hypotheſe von der mangelhaften Welt zu ergänzen, dann bildet ſie nur eine neue Hypotheſe, welche zu der alten nicht paßt und ihre Unhaltbarkeit in ein ſtärkeres Licht ſetzt. In Anſchluß an jene Hypotheſe muß ſie annehmen, daß die Welt, unvollkommen in ihrem Grunde, nur

mit einem ungenügenden Vermögen begabt, von der Gnade Gottes als hinzugefügte Gabe ein neues Vermögen zu erwarten habe, welches ihr erst die Kraft verleihe zur Erreichung ihres Zwecks, ihrer Vollkommenheit und ihrer Erlösung vom Uebel.

Diese Annahme stammt aus der Verzweiflung und es ist ein verzweifeltes Mittel, zu welchem sie ihre Zuflucht nimmt. Weder mit dem Begriffe des Schöpfers, noch mit dem Begriffe des Geschöpfes läßt sie sich in Einklang bringen.

Fangen wir ihre Prüfung vom Begriffe des Geschöpfes an. Wenn wir von der Welt reden oder von weltlichen Dingen, so meinen wir, daß wir von ihnen etwas aussagen, daß wir sie als Subjecte betrachten dürfen für Prädicate, welche ihnen in Wahrheit zukommen. Dies kann nur deswegen geschehen, weil sie das ihnen Zukommende aus ihrem Vermögen ziehen, dem Grunde ihres Lebens. Wenn ihnen nun ein neues Vermögen als hinzugefügte Gabe zufallen sollte, so würden wir fragen müssen, wie das mit Recht von ihnen ausgesagt werden könnte, da es doch nicht aus ihrem alten Vermögen gezogen wäre. Die neue Gabe würden sie sich nur aneignen können, wenn sie Empfänglichkeit für sie hätten, und ihre Empfänglichkeit für sie könnte nur in ihrem alten, ursprünglichen, in der Schöpfung ihnen verliehenen Vermögen liegen. Sollen wir also die Gabe zur Vollkommenheit empfangen, so müssen wir ursprünglich das Vermögen zur Vollkommenheit haben und die zugelegten Gnadengaben können nichts anderes sein als höhere Grade der Vollkommenheit, welche wir unter der Gunst der göttlichen Vorsehung im Anschluß an unser altes Vermögen und an seine frühern Entwickelungen erreichen. Die Abschnitte unsers Lebens dürfen wir nicht ohne Zusammenhang lassen; unser späteres, besseres Leben geht aus unserm frühern, schlechtern Leben hervor, weil beide dasselbe Vermögen zu ihrem Grunde haben. Mögen wir noch so tief herabblicken auf unser kindisches Vermögen, d. h. auf die ersten Versuche unsers Lebens,

in unſerm erſten Vermögen iſt doch alles angelegt, was wir werden können; denn wir können nichts, wozu wir nicht das Vermögen haben. Das Ding mit ſeinem Vermögen iſt das Subject, welchem das Leben zugeſchrieben wird; würde alſo ein neues Vermögen geſchaffen, ſo würde ein neues Subject, ein neues Ding geſchaffen. Hätten wir den alten und den neuen Menſchen ſo zu unterſcheiden, daß dem letztern ein anderes Vermögen zukäme als dem erſtern, ſo würden wir beide als verſchiedene Subjecte anzuſehen haben.

Ebenſo wenig läßt ſich dieſe Annahme mit dem Begriffe des Schöpfers vereinigen. Denn durch ſie tritt nur eine Theilung des Schöpfungsactes ein. Zuerſt ſoll Gott nur ein mangelhaftes, dann das Vermögen zur Vollkommenheit verleihen. Wenn er das letztere verleihen kann und das Weſen der Geſchöpfe ihn nicht daran verhindert, warum ſoll er es nicht ſogleich verleihen, wie ſeine Vollkommenheit fordert? Um dies zu erklären, hat man noch eine dritte Annahme zu Hülfe gerufen, die vorausgeſehene Schuld der Geſchöpfe. Sie erleichtert die Schwierigkeit nicht, denn ſie führt nur eine Abhängigkeit Gottes in ſeiner Schöpfung von ſeinen Geſchöpfen herbei. Der Grund der Schwierigkeit aber liegt darin, daß die Theilung des Schöpfungsactes ihn zu einem zeitlichen Vorgange macht, eine frühere und ſpätere Schöpfung unterſcheidet. Das widerſpricht ſeinem ewigen Weſen. Wir legen Gott eine That bei, ſein Schaffen; ſie kann aber nur ſeinem ewigen Weſen entſprechen, d. h. durch alle Zeit hindurchreichen, ſie beherrſchen, aber nicht der zeitlichen Veränderung unterliegen.

Nach der Abweiſung dieſer Hypotheſen kommen wir zu unſerer Behauptung zurück, daß die Schöpfung Gottes nicht anders als vollkommen ſein kann. Aber dagegen ſcheint die Erfahrung zu ſtreiten, welche überall in der Welt nur Mangelhaftes findet. Wir haben gezeigt, daß ſie kein vollſtändiges, reifes Urtheil über die Welt hat, aber abſtreiten können und

wollen wir ihr nicht, daß ein bedingt richtiges Urtheil über sie ihr zusteht. Der kleine Umfang des Raumes, die Spanne der Zeit, welche sie ermessen kann, läßt auch über das Ganze des räumlichen Daseins und aus der Vergangenheit über die Zukunft und das Ganze des zeitlichen Werdens etwas abnehmen. Hierauf haben sich die berufen, welche die Meinung vertreten, daß die Forderung einer schlechthin vollkommenen Welt mit der thatsächlich vorliegenden Welt in Widerspruch stünde, weil in dem Wesen des weltlichen Daseins und Lebens, wie es aus der Erfahrung sich abnehmen lasse, nothwendige und unüberwindliche Beschränkungen lägen. Diesen Widerspruch zwischen Erfahrung und Forderung der Vernunft können wir nicht dulden und es ist daher nöthig, den Behauptungen, welche aus der Erfahrung die unüberwindliche Mangelhaftigkeit der weltlichen Dinge entnehmen wollen, ihre Nichtigkeit nachzuweisen.

Sie haben sich an verschiedene Punkte angeschlossen, welche im allgemeinen unter dem Namen der ewigen Gesetze der Welt zusammengefaßt worden sind. Als ewige Gesetze betrachtete man sie, weil sie ihren Grund in Gottes ewiger Weisheit hätten. Dies erinnert an das früher Gesagte über die allgemeinen Grundsätze der Logik, der Physik, der Mathematik, der Ethik, nach welcher Gott die Welt habe ordnen müssen. Diesen Grundsätzen können wir uns in unserm wissenschaftlichen Denken nicht entschlagen, nach ihnen müssen wir die Welt beurtheilen. Wenn wir auch früher die Meinung beseitigt haben, daß Gott von ihnen beherrscht würde, so bestehen sie doch in der Ordnung der Welt und wir werden nach unserer frühern Erörterung dieser Frage annehmen müssen, daß sie aus dem unumgänglichen Unterschiede zwischen Schöpfer und Geschöpf fließen. Sie alle hängen zusammen mit den allgemeinen Erscheinungsformen der sinnlichen Welt, Zeit und Raum. Auf diese beiden Formen werden wir zur Uebersicht das zurückführen können,

was von der unüberwindlichen Mangelhaftigkeit der sinnlichen Welt behauptet worden ist.

Mit Recht pflegt man dabei von der Zeit zu beginnen und auf sie das Hauptgewicht zu legen. Zeit und Raum sind die Grundbegriffe der mathematischen Lehren; bei der Messung der Zeit haben wir nur die Zahl der zeitlichen Größen zu berücksichtigen, die Lehren der Arithmetik, und diese gehen der Geometrie voraus. Räumliche Größen stellen sich uns auch nur in zeitlichen Vorstellungen dar. An solchen Vorstellungen haftet daher auch zu allererst unsere Besorgniß um die Mängel der Welt. Nichts beunruhigt uns mehr in der Betrachtung der weltlichen Dinge als ihr Wandel, ihre Vergänglichkeit in der Zeit. Wie kann etwas Werth haben, was nicht dauert? Mit seinem Vergehen ist sein Werth dahin. Nur der Zweck ist gut, welcher uns bleibt; was vergeht, ist nur Mittel. Nur der beständige Gott ist gut. Nicht allein der unbeschränkten, sondern auch jeder beschränkten Vollkommenheit der Welt scheint also das beständige Entstehen und Vergehen der weltlichen Dinge zu widersprechen.

Unsere erste Frage ist daher: warum sind die weltlichen Dinge im Werden? Sie trifft den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie er schon früher von uns angegeben wurde. Gott ist unveränderlich, ewig, nicht in der Zeit; seine Geschöpfe sind geworden und im Werden begriffen, in der Zeit. Wie verträgt sich aber das mit der Vollkommenheit der Schöpfung, der Welt? Die Antwort auf diese Frage werden wir nur daraus entnehmen können, daß wir den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie er allem wissenschaftlichen Forschen zu Grunde liegt, noch einmal einer genauern Untersuchung unterziehen.

Man hat gemeint, es würde der Allmacht Gottes nicht unmöglich gewesen sein, d. h. dem Verhältniß zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht widersprochen haben, die Welt auf einmal

fertig zu machen, sie wie ein vollendetes Kunstwerk hinzustellen. So hätte ihr das Hindurchgehen durch das zeitliche Werden, ein so langer Kampf peinvoller Arbeit, wie wir ihn erfahren, erspart werden können. Auch würde es Gott ebenso unwürdig sein, eine unfertige wie eine unvollkommene Welt zu setzen. Diese Meinung liegt den Vorstellungen zu Grunde von einer ersten goldenen Zeit der noch reinen und frischen Schöpfung, von einer paradiesischen Vollkommenheit des Urstandes, welcher noch von keiner Schuld und keinem Uebel bedrückt war. Wir können diese Vorstellungen gelten lassen als Vornahmungen der künftigen Vollendung der Welt, wie auch das Paradies uns verheißen wird, oder als Ausdrücke für den Gedanken der übersinnlichen Welt, wie sie im schöpferischen Gedanken Gottes ruht; aber das, was die wirkliche, sinnliche Welt bei ihrem zeitlichen Beginn ist, drücken sie nicht aus.

Verweilen wir einen Augenblick bei diesem vollendeten Kunstwerke der göttlichen Schöpfung, um hierüber zu voller Klarheit zu kommen. Man konnte ein solches sich wol denken, solange man den Philosophen des Alterthums folgte, welche ein Chaos der Materie annahmen und aus ihm Gottes Allmacht auf einmal die vollkommene Harmonie und Ordnung der Welt herstellen ließen. Denn unter dieser Voraussetzung ließ sich denken, daß ein solches Kunstwerk sein Bestehen für sich behaupte, weil es an der selbständigen Materie außer Gott haftete. Wenn wir aber diese selbständige Materie aufgeben müssen, so fällt auch das Subject für die Vollkommenheit des Kunstwerks weg, und worin würde es alsdann noch sein Bestehen haben? Nur als ein reines Product der Kunstfertigkeit Gottes könnten wir es uns denken, welchem alle Selbständigkeit fehlte, weil es an keinem selbständigen Subject haftete. Ein reines Product, d. h. nichts als eine Erscheinung, das Unvollkommenste, was es geben könnte, eine Erscheinung ohne Erscheinendes, ohne Subject, welches erschiene. Gott, könnte man sagen, wäre das Erscheinende;

in dieſem vollkommenen Kunſtwerke brächte er ſeine Vollkommenheit zur Erſcheinung. Aber wenn etwas erſcheint, ſo muß doch auch etwas ſein, welchem es erſcheint. Die Erſcheinung iſt ein Zeichen, durch welches etwas einem andern ſich zu erkennen gibt. Aber auch für dieſes andere würde es an einem ſelbſtändigen Subjecte fehlen. Oder dürften wir ſagen, Gott erſcheine ſich ſelbſt in ſeinem Kunſtwerke, in der Welt, ſie ſei nichts weiter als ſeine Selbſtoffenbarung? Das wäre der Pantheismus; es gäbe ſo keine für ſich beſtehende Welt, ſondern Gott wäre das einzige wahre Subject aller Ausſagen. Gott bedarf keiner Selbſtoffenbarung, weil er ſich weiß; Erſcheinung und Schein läßt ſeine Allwiſſenheit nicht zu. Die Welt aber würde aufhören, etwas von Gott Unterſchiedenes zu *ſein*, wenn ſie kein ſelbſtändiges Sein, ſondern nur Product oder Erſcheinung Gottes wäre. Wenn man ſich den Gedanken dieſes gerühmten Kunſtwerkes einer vom Anfang an vollkommen geordneten Welt ausdenkt, ſo findet ſich, daß ſie in Wahrheit höchſt unvollkommen, eine leere Erſcheinung, ein todtes Product ſein würde.

Sollte jemand meinen, es ſei gleichbedeutend, eine unvollkommene und eine unfertige Welt ſetzen, ſo würden wir zu entgegnen haben, daß von der beſten, aber in ihrem Weſen mangelhaften Welt die unfertige Welt, welche wir im Beginn der Schöpfung annehmen, darin ſich ſehr merklich unterſcheide, daß ſie die Ausſicht auf ihre Vollendung in ſich ſchließe. Die Schöpfung Gottes iſt nicht von heute oder geſtern, ſie iſt ewig, d. h. ſie umfaßt alle, die ganze Zeit von Anfang bis zu Ende; ebendeswegen müſſen die Geſchöpfe Gottes durch das zeitliche Werden hindurchgehen und anfangs unvollkommen ſein, um zuletzt vollkommen zu werden, wie ihr Vater im Himmel vollkommen iſt. Darin unterſcheiden ſich die Geſchöpfe vom Schöpfer, daß dieſer Kampf mit dem Werden ihnen nicht erſpart werden kann. Ohne ihr Werden würden ſie zu gar

keiner, auch nicht der geringſten Vollkommenheit gelangen können.

Dies zu behaupten, berechtigen uns die ſoeben entwickelten Betrachtungen. Wenn ein Geſchöpf ſchlechthin nur Product oder Erſcheinung Gottes wäre, wie man geſagt hat, ein Gefäß in der Hand des Töpfers, ſo würde es auch nur ein Topf, eine Erſcheinung der Kunſt ſein, ihm würde ſich nichts nachrühmen, in Wahrheit nichts zurechnen laſſen; das wäre der Unvollkommenheiten äußerſte, der völligen Nichtigkeit gleichzuſetzen. Jede Selbſtändigkeit würde ihm fehlen. Sollen wir ihm dagegen ein ſelbſtändiges Sein zuſchreiben dürfen, ſo kann es nicht bloße Erſcheinung ſein, denn die Erſcheinung kann nur vom Erſcheinenden ausgeſagt werden und iſt alſo nichts Selbſtändiges, ſondern nur ihrem Grunde kann Selbſtändigkeit zugerechnet werden. So müſſen wir auch die Geſchöpfe Gottes als Gründe von Erſcheinungen betrachten. Daher reden wir von der ſinnlichen Welt, weil wir Gründe ſinnlicher Erſcheinungen in ihr ſuchen. Erſcheinungen werden aber begründet durch Thätigkeiten, welche ſie hervorbringen, und den Dingen der ſinnlichen Welt haben wir daher Thätigkeiten beizulegen. Dies iſt nur unter der Bedingung möglich, daß ihnen ein Vermögen zu ſolchen Thätigkeiten beiwohnt; in der Schöpfung iſt es ihm verliehen; Gott, haben wir ſetzen müſſen, hat die Dinge der Welt ins Daſein geſetzt, indem er ihnen ihr Vermögen verlieh; dieſes Vermögen der weltlichen Dinge, welches alle ihre Thätigkeiten und Erſcheinungen begründet, läßt ſich nur aus dem letzten Grunde erklären. Allein ſolange ein Ding nur im Vermögen beſteht, hat es noch nichts in Wirklichkeit; alle ſeine wirkliche Vollkommenheit muß es aus dem Werden ſeiner Thätigkeiten ziehen.

Wenn wir nun aber die Selbſtändigkeit der Geſchöpfe fordern, ſo haben wir zu bedenken, ob denn irgendeine Selbſtändigkeit verliehen werden könne. Selbſtändig kann jedes Ding

nur werden dadurch, daß es seinen eigenen Stand sich schafft. Die höhern Grade der Selbstständigkeit finden wir bei den lebendigen Dingen. Sein Leben aber muß jedes Ding selbst leben. Den höchsten Grad des Lebens finden wir bei den vernünftigen Wesen. Auch diesen höchsten Grad müssen wir für die Schöpfung fordern. Denn ohne Vernunft wäre nichts, was den Schöpferruf Gottes oder seine Offenbarung vernähme, was sein Werk verstünde. Die ganze Schöpfung wäre ohne sie umsonst, weil nur sie von ihr wissen kann, nur für sie alles geschieht; ohne das Bewußtsein der Vernunft würden alle Vorgänge für niemanden vorgehen, alle Erscheinungen, alle Zeichen der Wahrheit würden vergeblich sein, weil niemand sie vernähme, niemand sie verstände. Die Wissenschaft bedarf keines Beweises für die Nothwendigkeit der Vernunft in der Welt, denn sie fordert das vernünftige Erkennen schlechthin. Fragen wir uns, was eine Welt sein würde ohne Leben, ohne Bewußtsein von sich, ohne vernünftige Einsicht, eine todte, blinde Maschine, wir würden ohne Zweifel gestehen müssen, daß ihr das fehlen würde, wodurch alles andere erst seinen Werth erhält. Nun aber müssen wir auch weiter bekennen, daß Leben und Vernunft gar nicht gegeben werden können, sondern das lebendige Ding muß sein Leben selbst leben, das vernünftige Wesen seine Gedanken, seine Entschlüsse selbst denken und wollen, sonst wäre das Leben, der Gedanke, der Entschluß nicht sein. Gott kann wol das Vermögen zum Leben und zur Vernunft mir geben, aber er kann nicht für mich leben, denken und wollen; das verbietet der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, welcher unüberwindlich ist. Gott schafft, das ist sein Schaffen, aber nicht mein Schaffen. Er verleiht mir das Vermögen, aber meine Wirklichkeit muß ich selbst aus diesem Vermögen ziehen, damit sie eine Wirklichkeit sei. Wenn ich lebe, so ist das mein Leben, meine Thätigkeit, die aus meinem Vermögen hervorgeht. Meine Selbstständigkeit muß ich mir selbst schaffen. Das Schaffen

der weltlichen Dinge unterſcheidet ſich von dem Schaffen Gottes nur darin, daß jenes nur die Wirklichkeit aus dem Vermögen zieht, dieſes auch das Vermögen zur Wirklichkeit ſchafft.

Wir ſehen hieraus, daß die Schöpfung, wie ſie beginnt, die äußerſte Unvollkommenheit an ſich trägt. Der Urſtand der Welt hat nicht einige Mängel, ihm mangelt alles, noch alle Selbſtändigkeit; einem unſchuldigen, aber auch unmündigen Kinde könnte man ihn vergleichen, ohne Erfahrung, ohne Uebung, ohne Fertigkeit des Lebens. Alle ihre Vollkommenheiten ſoll die Welt erſt in ihrem Leben gewinnen; bei ihrem Beginn iſt ſie ohne Entwickelung, in ihrem Vermögen liegt noch alles eingewickelt ohne Form und ohne Macht. Aber eben darin beſteht ihr beſter und ihr ganzer Werth, daß ſie nicht zu einem fertigen, todten und blinden Producte ihres Schöpfers beſtimmt iſt, ſondern in Selbſtändigkeit, Leben und Vernunft ihre eigenen Güter ſich ſchaffen ſoll. Wir haben die Güte des Schöpfers zu preiſen, daß er nicht eine Maſchine, ein lebloſes Kunſtwerk gemacht, ſondern das Vermögen zum Leben und zur Vernunft in die Welt gelegt hat, aber nicht einer beſondern Güte iſt dies zuzuſchreiben, ſondern dieſe Gabe iſt in dem unüberwindlichen Unterſchiede zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf eingeſchloſſen; wenn eine von Gott wahrhaft unterſchiedene Welt ſein ſoll, ſo kann Selbſtändigkeit, Fürſichſein, eigenes Leben und Vernunft ihr nicht fehlen. Damit iſt auch weiter unausbleiblich verbunden, daß ſie von einem unentwickelten Vermögen aus durch die niedrigſten Grade des Daſeins hindurchgehend nur allmählich und in beſtändiger Arbeit zu ihrer höchſten Vollkommenheit gelangen kann.

Aber wir meinen auch nicht, Gott hätte die Welt bei ihrem Beginn in ihrem nackten Vermögen geſetzt und ſie alsdann ſich ſelbſt ihrer eigenen Hülfe überlaſſen, wie manche ſich gedacht haben. Auch dies beruht auf einer falſchen Analogie. Der Menſch ſchafft ſeine Werke, und wenn er mit ihnen fertig iſt,

zieht er ſeine Hand von ihnen ab. Gottes Schaffen iſt ewig, in keiner Zeit iſt er fertig mit ihm; es umfaßt alle Zeit; ein beſtändiger Beiſtand iſt er der Welt; er erhält, er regiert die Welt und nur wir unterſcheiden ſein Erhalten und Regieren von ſeinem Schaffen, weil wir unſern Fortgang und unſere Vollendung von unſerm Anfang unterſcheiden müſſen. Daß er ſeine Hand nicht abzieht von ſeinen Geſchöpfen, erkennen wir daraus, daß er ihnen nicht allein ihr Vermögen als den Beginn ihres Daſeins verliehen hat, ſondern auch in unzertrennlicher Verbindung mit ihm den Trieb, alles, was in dieſem Vermögen liegt, zur Entwickelung und zur Wirklichkeit zu bringen, einen unwiderſtehlichen Trieb, dem die Geſchöpfe ihr beſtändiges Leben, ihr unabläſſiges Streben nach dem Beſſern verdanken. Durch ihn regiert Gott die Welt; durch ihn werden die Geſchöpfe ohne Aufhören in der Abhängigkeit von Gott erhalten; er bleibt ihr ewiger Grund, ohne welchen ſie keinen Augenblick ihres Lebens beſtehen können; alle ihre Fortſchritte im wirklichen Sein, in ihrer Selbſtändigkeit verdanken ſie dem Triebe zum Guten, welchen Gott in ſie gelegt hat und beſtändig in ihnen erhält. Nur durch ihn werden ſie der Vollkommenheit theilhaftig, welche der fertigen Welt zufallen ſoll.

Wer alſo dem Werden auf den Grund ſieht, findet in ihm nur einen Beweis für die Vollkommenheit der Welt. Ohne Werden, ohne Zeit würden die Dinge der Welt zu keiner Selbſtändigkeit gelangen, nichts haben, was ihnen eigen wäre. Um aus ihrem Vermögen zu ihrer Wirklichkeit zu kommen, um ſich und andern zu offenbaren, was in ihnen angelegt iſt, müſſen die Geſchöpfe in ihren eigenen, freien Thätigkeiten etwas gewinnen, was ihnen mit Recht zugerechnet werden darf; durch dieſe Thätigkeiten begründen ſie die Erſcheinung und treten in die Zeit ein; nur unter dieſer Bedingung wird ihnen etwas zu eigen. Hierauf beruht eine jede ihrer wahren Vollkommenheiten; alles, was ſie nicht in dieſer Weiſe erworben hätten, würde

nur als Schein an ihnen haften. Das Vermögen zur Vollkommenheit haben ſie von Gott empfangen; was in ihm liegt, müſſen ſie durch ihre Arbeit in der Zeit zu ihrem Eigenthum machen, um es in Wirklichkeit zu beſitzen.

Wer dagegen das Werden nur oberflächlich betrachtet, der wird nicht umhin können, in ihm nur ein Zeichen der Unvollkommenheit der weltlichen Dinge zu erblicken, und der Schrecken, in welchen uns der Gedanke an die Vergänglichkeit der weltlichen Dinge verſetzt, kann einer ſolchen ungründlichen Betrachtungsweiſe leicht ſo weit ſich ſteigern, daß man nur Tod und Moder, völlige Nichtigkeit in allem Weltlichen erblickt. Das Werden hat zwei Seiten, Vergehen und Entſtehen; die eine iſt düſter, die andere fröhlich. Der Schrecken iſt nicht in der ruhigen Gemüthsſtimmung, welche beiden ihr Recht zu geben verſtattete; er ſieht nur die düſtere Seite, das Vergehen, den Tod. Daher ſtammen die Klagen über die Vergänglichkeit der weltlichen Dinge, welche ſich über alles ausbreiten und nichts Gutes an ihnen übriglaſſen. Das Vergängliche iſt freilich nicht zu loben; ſeine Unſicherheit iſt ſein Mangel; aber wir haben in dem Werden der Welt auch nicht allein das Vergängliche zu ſehen; nur wenn wir beide Seiten des Werdens nach gleichem Maße ſchätzen, werden wir ein gerechtes Urtheil über die Welt gewinnen können.

Wie ein Axiom wird es aufgeſtellt: alle weltlichen Dinge ſind vergänglich, ſind eitel. Von den wahren Dingen der Welt, den Subjecten unſerer richtigen Urtheile, müſſen wir das in der That leugnen. Die Prädicate, welche wir ihnen beilegen, wechſeln, aber wenn das eine vergeht, tritt ein anderes an ſeine Stelle. Die Erſcheinungen der Dinge ſind vergänglich, aber ſie ſelbſt, die Producenten der Erſcheinungen, bleiben. Niemand wird ſagen können, daß er ein Ding habe vergehen ſehen; es kann ſeinen Augen entſchwunden ſein, aber das iſt kein Beweis, daß es nicht mehr beſteht. Aggregate von dieſen

Dingen löſen ſich auf, aber die Dinge, welche ſie bildeten, hören nicht auf zu beſtehen. Die Phyſiker behaupten mit Recht die Unvergänglichkeit der Materie, worunter ſie die Subjecte verſtehen, welche unter verſchiedenen Verhältniſſen verſchieden erſcheinen. Unter den Trieben, aus welchen zuerſt die Thätigkeiten, alsdann die Erſcheinungen der Dinge hervorgehen, iſt der erſte der Trieb der Selbſterhaltung. Er bietet einen unüberwindlichen Widerſtand gegen alle Angriffe, welche das Ding treffen können. Der Meinung, daß alle weltliche Dinge vergänglich ſind, müſſen wir den Satz entgegenſetzen, daß kein Ding vergeht, ſondern die Vergänglichkeit nur die Erſcheinungen oder Werke der Dinge trifft.

Doch damit haben wir wenig gewonnen. Denn wir haben ſchon bemerken müſſen, daß es auf die Werke, das Schaffen der Dinge ankommt in Abſchätzung ihres Werthes. Aus ihrem Vermögen ſollen ſie ihre Wirklichkeit und ihre Vollkommenheit herausarbeiten. Wenn daher ihre Werke vergänglich ſind, ſo leidet an derſelben Vergänglichkeit auch ihr ſelbſtändiges Beſtehen. Mühten ſie ſich nur an vergänglichen Werken ab, ſo würden ſie es zu keinem feſten und ſichern Beſtande bringen können, alles ihr Werden und Leben würde vergeblich ſein. Daran hat ſich der Schrecken über die Vergänglichkeit des Weltlichen gehalten; ſeine Uebertreibungen nach dieſer Seite zu haben wir vor allen Dingen zu mäßigen.

Wenn wir die Werke der Dinge nur in ihren Erſcheinungen ſehen, ſo finden wir ſie freilich alle der Vergänglichkeit unterworfen, denn von keiner Erſcheinung können wir ſagen, daß ſie ſichere Dauer hätte. Selbſt die herrlichſten Werke der menſchlichen Kunſt und Vernunft, in der Zeit ſind ſie entſtanden und die Zeit nimmt ſie wieder hinweg. Aber wir werden unterſcheiden müſſen, was in der Erſcheinung der Wahrheit, was in ihr dem Scheine angehört. Auf die Gründe

der Erſcheinung haben wir zurückzugehen, wenn wir entdecken wollen, was in ihr Wahrheit iſt; wer ſie nur ohne Unterſcheidung dieſer Gründe in Bauſch und Bogen nimmt, der findet in ihr nur Vergängliches; wer ihre Gründe unterſucht, dem könnte es wol gelingen, auch unvergängliche Erfolge in ihr ſich vollziehen zu ſehen.

Die nächſten Gründe der Erſcheinungen ſind die Thätigkeiten der Dinge, welche erſcheinen; denn dieſe erſcheinenden Dinge ſollen die Erſcheinungen hervorbringen, und nur durch ihre Thätigkeiten können ſie dieſelbe hervorbringen. Keine Erſcheinung aber iſt das Werk eines einzigen Dinges; zu jeder Erſcheinung werden wenigſtens zwei Dinge verlangt, welche ſie zum gemeinſamen Ergebniſſe ihrer Thätigkeiten haben; denn ſonſt würde nicht von dem einen Dinge auf das andere ein Schein geworfen werden, ſondern in der Erſcheinung würde ſich etwas zeigen, was dem einen Dinge mit voller Wahrheit ſich zurechnen ließe. Wir pflegen daher die Erſcheinung als ein Ergebniß der Wechſelwirkung unter verſchiedenen Dingen zu betrachten. In der Wechſelwirkung, in der Erſcheinung miſchen ſich die Thätigkeiten der Dinge, aber nicht die Dinge ſelbſt, vielmehr jedes Ding bleibt für ſich in ſeiner Selbſtändigkeit; nur die Thätigkeiten fließen in der gemeinſchaftlichen Wirkung, in der Erſcheinung, zu einem Ergebniſſe zuſammen. Die Erſcheinungen ſind Werke einer Gemeinſchaft, welche noch locker und unfertig iſt, welche ſich daher auflöſen kann und an deren Auflöſung wir ſelbſt arbeiten müſſen, wenn wir unterſcheiden wollen, was von ihnen dem einen und dem andern Dinge in Wahrheit zukommt. Damit iſt ausgeſprochen, daß ſie nicht die wahren Werke der Dinge ſind. Aber nur auf die wahren Werke der Welt werden wir zu ſehen haben, wenn wir ein richtiges Urtheil über ſie ſuchen. Vielleicht wird es uns gelingen, in ihnen etwas weniger Vergängliches zu finden, als in den Erſcheinungen.

Bei dieſer Unterſuchung wird die Unterſcheidung der Werke nach innen und der Werke nach außen an ihrer Stelle ſein; denn die erſcheinenden Dinge bringen Thätigkeiten in ſich hervor, indem ſie aus ihrem Vermögen eine Wirklichkeit ziehen; ſie wirken auch nach außen, indem ſie andere Dinge beſtimmen, mit ihnen gemeinſchaftlich die Erſcheinung hervorzubringen. Ihre Werke nach außen laſſen wir vorläufig außer Betracht, denn ſie gehören den räumlichen Verhältniſſen an. Ausſchließlich in der Zeit verlaufen nur die innern Werke. Sie liegen auch dem näher, was wir früher über das Leben und die Vernunft der weltlichen Dinge geſagt haben, als über die nothwendigen Bedingungen ihres ſelbſtändigen Seins, ſodaß es uns leichter ſein wird, an ihnen etwas Unvergängliches nachzuweiſen. Leben und Vernunft vollziehen ſich ja im Innern der Dinge.

Die innern Thätigkeiten der Dinge geſchehen in der Zeit; aber ſollten wir ſie deswegen als etwas durchaus Hinfälliges der Vergänglichkeit preisgeben müſſen? Wir pflegen doch auch anzuerkennen, daß alles, was geſchieht, ſeine nothwendigen Folgen hat. Anders kann die Vernunft nicht urtheilen. Wenn ein Ding in Thätigkeit tritt, ſo verändert es ſich; früher war es unthätig, jetzt iſt es thätig geworden; ſoll es nun weiter in Thätigkeit treten, ſo wird es ſie unternehmen, nicht mehr als ganz daſſelbe, ſondern als ein verändertes Subject und daher auch nicht mehr ganz dieſelbe Thätigkeit üben können. Dies iſt die Folge ſeiner frühern Thätigkeit. Wir werden daher auch dieſe nicht als ein gänzlich abgeſchloſſenes Werk zu betrachten haben; ſie dauert in ihren Folgen fort. Jedem lebenden Dinge folgen ſeine Thaten nach; ſeine Vergangenheit iſt nicht ſchlechthin vergangen; ihre Werke ſetzen ſich fort in der Gegenwart. Anfangs war das Ding ein reines, unentwickeltes Vermögen; durch ſeine erſte That iſt es eine entwickelte Kraft geworden; die Kraft, welche es nun iſt, trägt es hinüber

in ſeine zweite und in alle folgende Thaten; was es in ſeinem frühern Leben entwickelt hat, kann es in ſeinem ſpätern Leben nicht verleugnen; zu allen ſeinen frühern Thaten muß es ſich in ſeinem ſpätern Leben mit Wort und That bekennen. Dieſem Grundſatze kann die theoretiſche Vernunft ſich nicht entziehen; ſie fordert von der Wiſſenſchaft, daß ſie bleibende Erkenntniſſe uns liefere, welche in den weitern Entdeckungen nur immer mehr ſich bewähren und in ihren Folgerungen als ſichere Grundlagen neuer Fortſchritte ſich zu erkennen geben.

Es läßt ſich erwarten, daß unſere unfertige Erfahrung dieſes Geſetz, daß die frühern Lebensacte als bleibende Gründe in ihren Folgen ſich behaupten, nicht in allen Stücken zu erkennen vermag; aber ſie läßt es auch gewahr werden. Im Leben der Dinge ſehen wir ihre Kräfte ſich entwickeln; die niedere Lebensſtufe dient zur Grundlage für die höhere; in dem höhern Grade findet der niedere ſich erhalten. Ein jedes lebendige Ding iſt beim Beginn ein unfertiges Werk; durch die Uebung ſeiner Thätigkeiten kommt es zu Fertigkeiten; immer mehr bildet es dieſelben aus; ſie ſind der bleibende Gewinn ſeines innern Lebens. Aber freilich wir erfahren auch, daß wir ſie nicht immer in unſerer Gewalt haben; ungünſtige äußere Verhältniſſe können uns unfähig machen, ſie zu üben, und ſo verdunkelt uns dieſe Erfahrung ungünſtiger Verhältniſſe das Geſetz der nothwendigen Folge. Durch ſolche Beobachtungen ſind die, welche die Dinge nur nach ihrer äußern Erſcheinung beurtheilen, zu der Behauptung geführt worden, daß ſie ſich immer gleichblieben, dieſelben Subſtanzen, dieſelben Subjecte, und der Wechſel ihrer Erſcheinungen nur von dem Wechſel ihrer äußern Verhältniſſe abhänge, eine Behauptung, welche alles unter die Macht des Aeußern ſtellt, ohne erklären zu können, wem dieſe Macht zufalle, wenn alles ihr unterworfen iſt und nichts ſie ausübt. Die Erfahrung kann dieſe Behauptung nicht theilen. Dem Aeußern ſetzt ſie ſogleich die innere Kraft des Lebens ent-

gegen, welches die Erfahrungen in ſich aufnimmt, ſie ſammelt und in der Sammlung derſelben an Erkenntniß wächſt. Der erfahrene Mann kann ſich dem unerfahrenen Kinde nicht gleichſchätzen; ſein Vorzug aber vor ihm beruht auf dem Schatze ſeiner Erfahrungen, welche ihm als Folgen ſeines frühern Lebens geblieben ſind; ſie werden ihm vom Satze des Grundes und der Folge verbürgt. In ſeiner praktiſchen Erfahrung arbeitet er doch auch für die Wiſſenſchaft und kann ſich den Grundſätzen der Theorie nicht entziehen. Wenn er in ſeinem Leben Erſcheinungen findet, in welchen die Macht des Aeußern ſeiner Sammlung der Erfahrungen Gewalt anthut, ſo kann er ihnen doch nicht geſtatten, ihm die Ueberzeugung zu rauben, welche aus ſeinen wiſſenſchaftlichen Ueberlegungen erwachſen iſt, daß ſeine Kraft mit der Zeit dadurch wächſt, daß ſie das früher Gewonnene bewahrt und neuen Gewinn hinzufügt. Wenn er alsdann jene Erfahrungen auf ihre Gründe zurückführt, ſoweit ſie in den weltlichen Dingen liegen, ſo wird er ſchließen müſſen, daß auch die Macht des Aeußern über ihn nur in derſelben Weiſe gewachſen iſt, in welcher ſeine Macht ſich geſtärkt hat; er wird alſo auch im Innern der übrigen Welt dem Geſetze des Grundes ſeine Gültigkeit zugeſtehen müſſen.

Genug, die theoretiſche Vernunft läßt uns im innern Leben der weltlichen Dinge nur eine ununterbrochene Reihe von Entwickelungen erkennen, in welcher die Werke des frühern in den Werken des ſpätern Lebens ſich fortſetzen und behaupten, wie die niedern Grade in dem höhern; die Erfahrung aber, ſoweit ſie auf die Gründe der Erſcheinungen vordringen kann, beſtätigt uns in dieſer Erkenntniß. Wenn wir auf die innern Gründe des zeitlichen Werdens zurückgehen, finden wir nur, daß in der Uebung ihrer Thätigkeiten die weltlichen Dinge immer größere Fertigkeiten gewinnen, welche ihnen zur ſichern Grundlage ihres fortſchreitenden Lebens bleiben. Wir erblicken hierin nichts, was uns in Schrecken ſetzen könnte über die Vergänglichkeit der welt-

lichen Werke, vielmehr nur von dieſer Seite betrachtet eröffnet uns das Werden der Welt die Ausſicht auf eine immer weiter fortſchreitende Fertigkeit alles deſſen, was in unſerm Vermögen angelegt iſt, bis zur unbedingten Vollkommenheit, bis zur Fertigkeit unſers ganzen Weſens.

Aber die Erfahrung hat uns auch darauf aufmerkſam gemacht, daß unſere innern Werke den Störungen von außen unterworfen ſind. Wir leben nicht nur in der Zeit; räumlichen Bedingungen ſind wir unterworfen. Auch auf dieſe Seite unſers Daſeins in der Erſcheinungswelt werden wir unſere Betrachtung hinlenken müſſen, wenn wir die ſchlechthin gute Welt behaupten wollen.

Unſere Werke nach innen gehen auch immer nach außen. Unſere Thätigkeiten müſſen in die Erſcheinung eintreten; ſie müſſen ſich miſchen mit den Thätigkeiten anderer Dinge, gegen welche ſie ſich äußerlich verhalten. Wir haben dieſe Dinge und ihre Thätigkeiten als außer uns liegend im Raum uns zu denken. Von dieſen Thätigkeiten wird unſere Thätigkeit bedingt. Es ſcheint nicht ausbleiben zu können, daß hierdurch alle Dinge auch in ihren innern Werken beſchränkt werden. Daher hat man geſagt, die Materie, welche wir zu bearbeiten hätten in unſern Werken nach außen, verhinderte unſere Vollkommenheit, weil ſie uns Beſchränkungen unterwerfe, und das Materielle, welches im Weſen der Geſchöpfe liege, laſſe die Vollkommenheit der weltlichen Dinge und des Ganzen der Welt nicht zu.

Wir können es hier nicht umgehen, etwas genauer in den Begriff der Materie einzugehen, als es gewöhnlich geſchieht, weil er ſelten in ſeiner vollen Allgemeinheit ohne Nebenbeziehung gefaßt wird. Schon iſt er von uns gebraucht worden unter einer andern weniger gelehrten, aber auch weniger zweideutigen Bezeichnungsweiſe; wir werden auf ſie zurückgehen müſſen, um ihn ſeiner ſtörenden Nebenbeziehungen zu entkleiden. Materie oder Stoff nennen wir im allgemeinen das, was ſich bilden

oder bestimmen läßt; wir setzen ihr die Form entgegen, welche sie annimmt, durch welche sie bestimmt wird. Die Dinge, welche in der Erfahrung vor uns liegen, tragen schon immer eine bestimmte Form an sich, lassen sich aber auch noch weiter bestimmen und bilden; sie sind weder reine Form noch reiner Stoff, sondern beides. Man kann sich aber einen noch völlig rohen, noch ganz ungebildeten Stoff denken; der würde noch gar keine Form in der Wirklichkeit an sich tragen, sondern nur der Möglichkeit nach etwas sein, der Wirklichkeit nach nichts. Dies wäre die reine oder erste Materie des Aristoteles, das nur dem Vermögen nach Seiende. Diesen Begriff eines dem Vermögen nach Seienden haben wir schon lange für die Erklärung der weltlichen Dinge und ihres Werdens gebrauchen müssen.

In ihm aber liegt nichts vom Gegensatze zwischen Körperlichem und Geistigem; nach keiner von beiden Seiten dieses Gegensatzes neigt er sich stärker hin. In der Erfahrung, welche Körper und Geist uns unterscheiden läßt, tragen beide Form und Materie an sich. Wenn man das Geistige als etwas Immaterielles sich denkt, so widerspricht dem, daß es nicht weniger eine Materie für die bildende Thätigkeit darbietet, als der Körper. An dem rohen Stoffe unsers Geistes hat unser Leben beständig zu bilden. Wenn man daher nur das Körperliche mit dem Namen des Materiellen belegt, so nimmt man dabei einen zu engen Begriff der Materie zum Maßstabe. Daß man hierzu geneigt gewesen ist, wird man nur daraus erklären können, daß man dem praktischen Gesichtspunkte nachgab, welcher vorherrschend an die äußern, körperlichen Stoffe seiner Bearbeitung denkt.

Halten wir nun am Begriff der Materie in seiner allgemeinen Bedeutung fest, so werden wir im materiellen Sein der Geschöpfe keinen Grund finden, warum ihnen nicht Vollkommenheit zuwachsen könnte. Nur solange sie noch in der rohen

Materie ſtecken, ſind ſie nicht fertig mit ihrer Bildung. Auf den Begriff der reinen Materie werden wir geführt, weil wir das Werden der Welt mit ihrem reinen Vermögen beginnen laſſen müſſen. Die Materie iſt der Beginn aller Form; die Form die Erfüllung der Materie. Beim Anfange ihres Werdens iſt die Welt nur dem Vermögen nach, wie ſchon geſagt worden, d. h. eine völlig rohe Materie, ohne alle Form, ohne alle Selbſtändigkeit. Alle ihre Bildung ſoll ſie erſt durch ihre eigene Thätigkeit aus ihrem Vermögen heraus erwerben. Gott hat ihr nur ihr Vermögen und ihren Trieb zu ſeiner Entwickelung geben können. Aber eben dies iſt uns der Beweis geweſen, daß ihr die höchſte Vollkommenheit beſtimmt iſt. Sie ſoll alles, was ihr zukommt, vollkommen ſich aneignen, als ein Werk ihres Lebens, ihrer Vernunft. Daß ſie materiell, ja anfangs reine Materie iſt, nachher halb rohe Materie, halb gebildete Form wird und ſolange ſie noch nicht zur vollendeten Fertigkeit gekommen, auch in dieſer Miſchung bleibt, das kann uns nicht abhalten, ihr unbeſchränkte Vollkommenheit zu verſprechen, wenn ſie einſt ganz fertig und reine Form ſein wird.

Wenn man daher in der Materialität der Welt ein Zeichen ihrer unüberwindlichen Unvollkommenheit ſieht, ſo beruht dies nur darauf, daß man den Begriff der Materie in einem beſchränkten Sinn nimmt. Von dieſer Umbildung iſt ihr Begriff freilich ſehr früh heimgeſucht worden. Die Weltanſicht des Alterthums hat ſich nicht frei halten können von ihr. Sie dachte weniger an die innere Bildung und das Schaffen im Geiſte, als an das künſtleriſche Bilden in einer äußern Materie. Nach Analogie mit ihm dachte ſie ſich auch das Schaffen Gottes; ſie ſah in ihm den Weltbildner und die Welt erſchien ihr wie ein Kunſtwerk in der Hand des Töpfers. Selbſt Ariſtoteles, welcher den Begriff der erſten, reinen Materie fand, iſt von dieſer Beſchränkung ſeines Begriffs nicht frei geblieben. Die Materie ſetzt er als ein zweites Princip außer Gott; ſie wird

ein Gegenſtand ſeiner äußerlich bildenden Thätigkeit; wie ſehr er auch den Gedanken einer ſolchen von Gott abzuwehren ſuchte, er ließ ſich nicht beſeitigen und der Gedanke folgte ihm nach an eine äußere, körperliche Materie, welche niemals aufhören kann, der Vollendung ihrer Form einen unwiderſtehlichen Widerſtand zu bieten und der Vernunft undurchdringlich und unbegreiflich zu ſein. So iſt es gekommen, daß man die Materie für körperlich zu halten nicht aufgehört hat, daß man noch immer in ihr die unüberſteigliche Schranke der Vernunft ſieht. Die freiere Abſtraction des Ariſtoteles und die richtigere Einſicht in das Schaffen Gottes haben nicht davon zurückhalten können, dieſen alten Irrthum fortzuführen.

Doch wir können und wollen nicht leugnen, daß wir nicht *allein* mit der Bildung der geiſtigen, ſondern auch der äußern körperlichen Materie zu thun haben; den Gedanken an ein körperliches Material für unſere Werke nach außen beſeitigen zu wollen, würde dem Irrthum derer gleichkommen, welche die geiſtige Materie für unſere innern Werke leugnen. Und wenn wir die körperliche Materie in der Welt zugeſtehen, ſo ergeben ſich damit auch die Zweifel an der Möglichkeit, die weltlichen Dinge zur Vollkommenheit zu bringen. Sie ſind gegründet in der Vielheit der weltlichen Dinge, welche ſich äußerlich zueinander verhalten, im Raum ſich ausdehnen, ſich gegenſeitig ausſchließen und einander beſchränken. Die unüberſehliche Vielheit derſelben ſteigert noch das Bedenken. Von ihm fremden Dingen wird ein jedes Ding beſchränkt; es iſt beſchränkt in unendlicher Weiſe. Wie kann aus ſo beſchränkten Dingen eine vollkommene Summe erwachſen? Die Frage iſt hier an ihrem Orte, wie die Vielheit der Dinge, an welche das Sein und ſeine Vollkommenheiten vertheilt ſind, mit der Vollkommenheit des Ganzen ſich vereinigen laſſe.

Wir betrachten die ganze Welt als eine einzige Schöpfung Gottes; aber die Erfahrung zeigt uns in ihr viele Dinge, viele

Geſchöpfe. Daher erhebt ſich die Frage, warum Gott nicht nur ein Ding, ſondern viele Dinge geſchaffen habe. Zur Antwort bedenken wir, daß ſeine Schöpfung, um von ihm verſchieden zu ſein, Selbſtändigkeit haben müſſe und ſie nur durch ihre eigene Thätigkeit erwerben könne. Daher mußte ſie durch das Werden hindurchgehen und in ihm unfertig ſein; was in ihrem Vermögen liegt, konnte ſie nicht ſogleich in volle Wirklichkeit umſetzen. Dieſe ſchon früher erörterten Sätze wiederholen wir nur, um an ſie einen neuen Punkt anzuſchließen. Solange ein Geſchöpf noch nicht die volle Wirklichkeit des in ſeinem Vermögen Angelegten hat, muß es ſich in ſeinem Streben gehemmt finden; denn ſeinem Vermögen iſt ſein Trieb gleich; ſein Streben geht auf die Verwirklichung ſeines ganzen Vermögens; kommt er mit ihr nicht völlig zu Stande, ſo muß ſich ſeinem Streben ein Widerſtand bieten. Eine ſolche Hemmung, einen ſolchen Widerſtand kann aber das Subject, welches ihn erleidet, nicht ſich ſelbſt zurechnen, weil ſein ganzes Streben nur auf die Entwickelung ſeines Vermögens geht. Daher iſt ein anderes hemmendes Subject für das noch im Werden begriffene Geſchöpf zu ſetzen, d. h. wir haben in der werdenden Welt verſchiedene Subjecte oder Dinge zu unterſcheiden. Nicht einer ungebrochenen Kraft können wir die Erſcheinungen der Welt zuſchreiben; die Welt muß ihre Kräfte an verſchiedene Subjecte vertheilen. Nur unter dieſer Bedingung iſt die Erſcheinungswelt möglich; denn, wie ſchon bemerkt, kann Erſcheinung nur da ſein, wo verſchiedene Dinge miteinander ihre Thätigkeiten miſchen.

Alles dies liegt in dem unabänderlichen Verhältniſſe zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf. Je unvermeidlicher nun für die Schöpfung die Theilung der Kräfte und ihrer Arbeit und das daraus fließende Verhältniß der äußerlich, im Raum ſich bedingenden Producenten der Erſcheinung iſt, um ſo ſtärker kehrt uns die Frage zurück, ob damit die unbedingte Vollkommenheit

der Welt ſich vereinigen laſſe. In jedem Augenblicke unſers Lebens erfahren wir es mit Schmerzen, wie wir an der körperlichen Materie haften, den Schranken des räumlichen Daſeins unſern Tribut zollen müſſen, und in der Spaltung der Welt kämpfen die Geſchöpfe das eine gegen das andere. Iſt damit der endliche Friede vereinbar, ohne welchen doch kein Genüge zu hoffen iſt? Unſere Vernunft fordert ihre Ideale. Die praktiſche Vernunft will Macht über die Natur, um ein dauerhaftes Werk zu ſchaffen; aber die Macht des Aeußern ſtört beſtändig und läßt die Zeit nagen an jeder Frucht der Arbeit; das iſt die Vergänglichkeit aller unſerer Werke nach außen; ſie iſt gegründet in der Spaltung des Innern und des Aeußern. Die theoretiſche Vernunft will alles erkennen, durchdringen, ſich aneignen; aber das Aeußere zeigt ihr nur ſein Aeußeres, ſeine Erſcheinungen; die ihr äußere, fremde Materie läßt ſich nicht zur Durchſichtigkeit bringen. In dieſem Streit der Vernunft gegen die Schranken, welche die äußerliche, körperliche Materie ihr ſetzt, ſind die ſtärkſten Zweifel an der Vollkommenheit der Welt in ihrem Grunde gegründet.

Werden wir auch dieſe Zweifel beſchwichtigen können? Ich ſollte doch meinen, ſie wären nicht unüberwindlich. Der Weg, ſie zu löſen, iſt ſchon angedeutet. Die Hemmung durch das Aeußere, durch die körperliche Materie finden wir nothwendig in dem Werden der Welt; in ihm ſpalten ſich die Kräfte, und die verſchiedenen Geſchöpfe finden ſich in einen Streit verwickelt; in ihm aber entwickeln ſie ſich nur; ihre Kräfte dienen zu einem Mittel für den Erwerb ihrer Fertigkeiten; daß aber dieſe Spaltung und gegenſeitige Hemmung mehr als ein vergängliches Mittel, die Welt fertig zu machen, ſein ſollte, liegt nicht in dem Unterſchiede zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf. Daran, die Welt fertig zu machen, arbeiten die voneinander räumlich ſich ſondernden Geſchöpfe in einer Vertheilung der Arbeiten. Sie iſt kein Uebel; wenn ſie zum Gemeingut ausſchlägt, hat

ſie ſich nur als Mittel erwieſen, welches zum höchſten Gut, zur ſchlechthin vollkommenen Welt führen ſoll. Dies iſt der allgemeine Geſichtspunkt, welcher uns über die angeregten Zweifel beruhigen kann. Wir werden aber ſehen müſſen, ob er ſich auch in ſeiner Anwendung auf die Erfahrung bewährt.

Wenn wir die weltlichen Dinge nur nach ihrer äußern, d. h. körperlichen Erſcheinung beurtheilen, dann ergibt ſich der Grundſatz, daß ein Ding nothwendig das andere beſchränkt. Ein Körper iſt die Schranke des andern. Die Ausdehnung im Raum, welche dem einen zukommt, wird dem andern entzogen. Dieſe ſogenannte materialiſtiſche Beurtheilung hebt aber auch jeden Erwerb von Gütern auf. Kein Körper kann eine größere Ausdehnung erwerben, als er hat. Jeder Körper kann ſich nur ſelbſt erhalten. Und mit der Erwerbung fällt auch der Beſitz weg; denn aller Beſitz, welcher in Wahrheit uns zugerechnet werden ſoll, muß erworben werden. Einem Dinge, welches nichts als körperliche Materie wäre, würde nichts weiter zukommen als das bei ſeinem Beginn ihm verliehene Vermögen. Die Ausdehnung im Raum, welche man ihm zuſchreibt, würde in Wirklichkeit nicht ſein Beſitz ſein; für daſſelbe wäre ſie gar nicht vorhanden; es könnte ſich ihrer nicht erfreuen, weil es kein Bewußtſein von ihr hätte. Vorhanden würde ſie nur ſein für andere Dinge, welche ſich von ihr beſchränkt ſähen. Wenn nun jede Vollkommenheit eines Dinges ſeinen Beſitz bezeichnet, ſo werden wir ſagen müſſen, daß ſie nur dem zukommen kann, welcher ſie ergreift und ſich aneignet durch ſeine innere Thätigkeit. Das müſſen wir denen entgegenſetzen, welche von rein materiellen, d. h. in ihrem Sinne körperlichen Gütern reden und nicht bedenken, daß jedes körperliche Gut nur dadurch ein Gut wird, daß geiſtig Beſitz von ihm ergriffen wird in der Entwickelung einer innern Fertigkeit, eines geiſtigen Guts. Aeußere Güter laſſen ſich alſo ohne innere Güter nicht denken. Für die Beurtheilung der körperlichen Materie iſt dies von

Entſcheidung; ſie würde ohne Werth ſein, wenn ſie nicht von einem lebendigen, ſie zweckmäßig gebrauchenden Subjecte beſeſſen würde.

Alle Werke der Geſchöpfe nach außen drehen ſich nur um äußere Güter, welche an die Bedingungen des räumlichen Daſeins geknüpft ſind. Wir ergreifen Beſitz und gebrauchen körperliche Maſſen, welche einander gegenſeitig beſchränken. Das eine Subject eignet ſich den einen, das andere einen andern Körper an. Die Vernunft aber iſt unerſättlich; nur das Vollkommene genügt ihr. Wenn ſie Beſitz ergriffen hat von der einen Maſſe, welche beſchränkt wird von dem Beſitz eines andern Subjects, ſo kann ſie dadurch nicht zufrieden geſtellt werden; ſie muß auch die beſchränkenden Maſſen, den Beſitz anderer Subjecte, ſich anzueignen, in ihre Macht zu bringen ſtreben. Jeder will ſich des Beſitzes des andern bemächtigen. Das iſt der Krieg aller gegen alle. Von einem Gemeingut iſt hier nicht die Rede. Das iſt das unüberwindliche Uebel der Geſchöpfe, von welchen man redet, daß ſie einander den Beſitz ihrer körperlichen Güter beſtreiten müſſen, weil die Natur der räumlich ausgedehnten Materie es nicht geſtattet, daß der Beſitz des einen Subjects nicht den Beſitz des andern beſchränke.

Schon oft iſt bemerkt worden, daß es mit den innern Werken und Gütern der Geſchöpfe ganz anders ſteht als mit den äußern. Das Geld und das äußere Gut, welches ich habe, wird durch meinen Beſitz dem Beſitze der andern entzogen; meine Wiſſenſchaft, meine Kunſt, alle meine innern Fertigkeiten raube ich niemanden, indem ich mir ſie aneigne; jeder kann von ihnen Beſitz ergreifen, ohne meinen Beſitz zu ſchmälern. Jeder theilt von dieſen Gütern mit und ruft andere herbei, daß ſie an ihnen theilnehmen. In dieſer Mittheilung wachſen die Kräfte aller. Der an ſolchen Gütern Reiche iſt ein Segen für alle mit ihm nach ſolchen Gütern Strebende. In dieſer Art der Erwerbung zeigen ſich die Gemeingüter der Geſchöpfe

am offenſten. Wenn wir aber dazu nehmen, daß die äußern Güter nur durch ihre Verbindung mit den innern ihren Werth haben, dann liegt der Schluß nahe, daß auch der ausſchließliche Beſitz der äußern Güter nicht bleiben kann, ohne Gemeingüter zu ſchaffen.

Das Gebiet, welches wir hier betreten, iſt ſehr reichhaltig; alle Güter der Vernunft liegen in ſeinem Bereiche. Unſere kurzgemeſſene Erfahrung iſt arm gegen dieſen Reichthum; nur das ſittliche Leben des Menſchen, ſoweit ſeine bisherige Geſchichte reicht, kann uns einige Belege abgeben für das, was unſere Theorie im weiteſten Umfange und bis zu ſeinem äußerſten Ende überſehen möchte, und doch ſind auch die Werke des menſchlichen Lebens zu mannichfaltig, als daß wir ſie in ihrer ganzen Verzweigung hier durchgehen könnten. Wir müſſen uns damit begnügen, einiges aus ſeinen Belegen herauszuziehen, was zwar die Theorie nicht erſchöpfen wird, aber doch zeigen kann, daß unſere Erfahrung ausreicht, ihre vollſtändige Uebereinſtimmung mit den Forderungen der Vernunft erwarten zu laſſen.

Wenn ein Menſch Beſitz ergreift von einer körperlichen Maſſe, ſo geſchieht dies doch nur, um ihrer als eines Werkzeuges ſich zu bedienen zur Ausführung ſeines Willens; in ihr oder durch ſie will er ſeine Werke ſchaffen und in dieſen Werken ſoll ſich ſeine Kraft, die ihm eigene Vernunft zur Erſcheinung bringen. Nicht ganz ausſchließlich eignet er ſich dieſe Maſſe an, ſondern nur zu ſeinem Gebrauch wird ſie geſtellt; völlig verbrauchen kann er ſie nicht, weil über ſie noch andere Kräfte ſchalten. Und ſoweit er ſie gebraucht, geſchieht es nur, um ſeinen Willen in ihm zur Erſcheinung zu bringen. Dieſe Erſcheinung aber iſt ein Gemeingut für alle, welche ſie gewahr werden können. Sie mag ihr Entzücken ſein oder ihr Misfallen erregen, genug, ſie iſt für ſie da; ihre Erfahrung wächſt durch ſie, ihre Wiſſenſchaft kann ſich an ihr bereichern. Der

Beſitz des einen ſchließt alſo nicht ſchlechthin den Beſitz der andern aus.

Was uns ſo die Erfahrung zeigt, werden wir ganz im allgemeinen faſſen können. Die Erſcheinung, wie ſie im Raum körperlich ſich darſtellt, iſt doch nur ein gemeinſchaftliches Product der Geſchöpfe, welche ſie in Wechſelwirkung hervorbringen; das Reſultat einer ſolchen Wechſelwirkung tritt in der Empfindung zu Tage. In der Wechſelwirkung theilen ſich die Geſchöpfe mit, was in ihnen liegt; ſie iſt eine gegenſeitige Offenbarung ihrer Kräfte. Offenbarung von der einen, Offenbarung von der andern Seite bietet die körperliche Erſcheinung dar; indem in ihrer Hervorbringung die Kräfte der Geſchöpfe aneinander ſich meſſen, kommt zur Kunde, was die Schöpfung in ihrem Vermögen angelegt hat. Jeder, welcher des Verſtändniſſes fähig iſt, hat in ihm ein Mittel zu erkennen, die Schätze der Schöpfung ſich anzueignen. Früher haben wir geſagt, daß wir in der Entwickelung der in uns liegenden Kräfte durch die Einwirkungen der Außenwelt geſtört und gehemmt würden; dies bleibt auch noch gegenwärtig beſtehen, aber es findet ſeine Ergänzung und beſſeres Verſtändniß. Die Erſcheinungen, in welchen unſere Thätigkeiten mit den Thätigkeiten anderer Dinge ſich miſchen, ſie brechen unſern eigenen Willen, welcher nur auf Selbſterhaltung gerichtet iſt; wir müſſen uns in ihnen der übrigen Welt anbequemen; aber jede dieſer Hemmungen, welche wir erfahren, regt auch unſere Kraft zu neuer Thätigkeit an, weckt unſer Verſtändniß zur Einſicht in unſern Zuſammenhang mit der Außenwelt und fördert unſer Streben, uns alles anzueignen, was in unſerm Vermögen verborgen liegt, indem wir uns als Glieder der Welt erkennen. Wir ſollen nicht allein unſere Entwickelung betreiben, ſondern auch die Entwickelung der andern Geſchöpfe, damit das in ihnen liegende Geheimniß uns offenbar werde, und dieſem Willen unſerer Vernunft kommt die Entwickelung der andern Dinge entgegen, welche in der

äußern Erſcheinung ſich uns verkündet. So läßt ſich alles, was wir von äußerlichen Hemmungen erfahren, mit unſerm Willen in Einklang ſetzen, und alle die Klagen über die Störungen, welche die körperliche Materie uns bringt, müſſen verſtummen. Sie werden zum Schweigen gebracht, ſobald wir zu dem Verſtändniß der Erſcheinungen gelangen, d. h. erkennen lernen, daß in ihnen nur die Kräfte der Dinge ſich offenbaren. Dieſe Offenbarung wollen auch wir; alle unſere Klagen aber über die Außenwelt rühren nur daher, daß wir noch nicht zum Verſtändniß ihrer Erſcheinungen gelangt ſind und erkannt haben, daß der in ihnen verborgene mit unſerm Willen in Uebereinſtimmung ſteht.

Dieſe Betrachtungen haben den Zweck des theoretiſchen Lebens im Auge. Die Erwägungen des praktiſchen Lebens unterſtützen ſie, nur daß wir in dieſem immer weniger weit ſehen als in jenem. Im praktiſchen Leben finden wir den Streit der Menſchen um die äußern Güter. Er beruht darauf, daß der eine glaubt, durch den Beſitz des andern würden ſeinem Willen Schranken geſetzt im Gebrauch dieſer Güter. Wie aber, wenn es ſein ſollte, daß dieſer ſie nur zum Beſten jenes verwaltete? Auch dieſe Fälle kommen vor. Wenn ſie eintreten, wird jener ſich nicht zu beklagen haben, daß ihm die Mühe der Verwaltung durch die Arbeit des andern erſpart werde. Wenn nur mein Wille erfüllt wird, ob ich ihn zur Ausführung bringe oder ein anderer für mich, darauf kommt es nicht an. Solche Fälle ſind nicht ſelten in der ſittlichen Geſellſchaft der Menſchen. Der eine bietet dem andern ſeine Hülfe; er hofft auch wieder Hülfe zu empfangen vom andern. Alle geſellſchaftliche Verbindungen beruhen auf einer ſolchen gegenſeitigen Hülfsleiſtung; alle größere Werke der Menſchen haben in ihr ihren Urſprung; nur unter ihrer Bedingung gelangt die Macht der Menſchen über die Natur zu einem kräftigen Wachsthum. Die ſo gewonnene Macht werden wir im wahren Sinne des

Worts ein Gemeingut der Geſellſchaft, welche ſie erworben hat, nennen dürfen. Wenn wir es dahin bringen könnten, daß die Menſchen ihren Willen einigten zu gemeinſchaftlicher Betreibung ihrer Zwecke in der Außenwelt, in der Arbeit an dieſem Werke ſich theilten und gegenſeitig ſich Hülfe leiſteten jeder nach ſeinen Kräften, dann würde der äußere Beſitz des einen keine Schranke ſein für die übrigen, vielmehr je mehr Macht der einzelne gewönne, um ſo mehr würde auch die Macht der ganzen Gemeinſchaft und eines jeden ihrer Glieder wachſen. Dieſes Ziel liegt uns in unermeßlicher Ferne; aber in kleinern Kreiſen trachten wir nach ihm nicht ohne Erfolg und wir ſehen auch nicht ab, warum es für ſchlechthin unerreichbar gehalten werden müßte. Genug, die Verhältniſſe, welche ſich in der Geſellſchaft der Menſchen zum Theil ſchon hergeſtellt haben, bezeugen uns, daß die Vielheit der Geſchöpfe und die Nothwendigkeit, in welcher ſie ſich finden, ihre Werke nach außen in der Körperwelt zu ſchaffen, nicht unbedingt die gegenſeitige Beſchränktheit dieſer Werke in ſich ſchließt. Das Gemeingut iſt das letzte Ergebniß aller dieſer Werke; es liegt kein Widerſpruch in der Annahme, daß es bis zur Macht über die ganze Körperwelt aufſteigen könne.

In dieſen Betrachtungen iſt ſchon darauf hingewieſen, daß den Menſchen ihr gemeinſchaftliches Theilhaben an den Gütern der Körperwelt nur unter Vorausſetzung ihrer Einmüthigkeit gelingt. Dies führt uns auf den Zuſammenhang dieſer Güter mit den innern Gütern zurück. Die Einmüthigkeit der Menſchen beruht auf ihrem richtigen Verſtändniß und auf ihrem guten Willen. Beide können ſie ſich ſchaffen; ſie gehören zu ihren innern Werken. Der Menſch kann den Menſchen verſtehen; zum Theil verſteht er ihn wirklich; ein vollkommenes Verſtändniß deſſelben läßt ſich hoffen. Daß im guten Willen alle Menſchen miteinander einig ſind, fordert die Vernunft. Wenn nun alle Menſchen guten Willen hätten und ihre Abſichten

gegenseitig durchschauten, dann würde völlige Gütergemeinschaft unter ihnen sich herstellen lassen. Daher ist, soweit das menschliche Leben mit seiner Macht über die körperliche Materie reicht, keine unüberwindliche Schranke im Besitz der äußern Güter gesetzt. Aber wir bemerkten schon, daß wir diese Güter gebrauchen, sie nicht verbrauchen können, weil über sie noch andere Kräfte schalteten. Dies sind die Kräfte der Natur, wie wir sagen. Sie leihen uns die körperliche Materie nur zu unserm Gebrauch, entziehen sie uns aber auch, gegenwärtig zum Theil, künftig vielleicht ganz. Daher klagen wir über die Vergänglichkeit der äußern Güter, über die äußere Materie, welche uns entschlüpft. Mit den Menschen mögen wir uns einigen und dann mögen sie uns treu bleiben; aber die Natur bleibt in einem beständigen Streit mit uns; die äußere Materie bleibt uns immer fremd; das Körperliche können wir nicht ganz in unsere Gewalt bringen; die äußern Güter sind nicht vollkommen unser; unsere Werke nach außen können nicht auf Vollkommenheit Anspruch machen, solange sie Werke in der äußern körperlichen Materie bleiben. Das ist ein neues Problem, viel schwieriger zu lösen als das vorherbetrachtete. Es beruht darauf, daß wir diese Werke und Güter schlechthin als äußere ansehen; wir werden versuchen müssen, ob sich ihm nicht etwas abgewinnen läßt von seiten unserer Regel, daß äußere Güter nicht ohne innere gedacht werden sollen.

Was will denn überhaupt dieser Gedanke sagen einer äußern, uns schlechthin fremden Materie? Er war am Orte, solange man Gott, wie Aristoteles, als Weltbildner sich dachte. Wenn man dagegen in der Welt nichts anderes sieht, als ein Geschöpf Gottes, welches in viele Subjecte sich theilt, wird auch die völlige Fremdheit der äußerlichen Materie nicht zurückbleiben können. An ihre Stelle tritt eine Vielheit der Dinge, welche alle Geschöpfe Gottes sind, zu derselben Schöpfung gehörig, dazu bestimmt, das ihnen verliehene Vermögen in Wirklichkeit

umzusetzen und sich anzueignen, was in ihm liegt, alle einander verwandt in dem gemeinschaftlichen Bestreben zu offenbaren und sich gegenseitig mitzutheilen, was Gott in seine Schöpfung gelegt hat. Da ist nichts schlechthin Fremdes für die Vernunft; nur fremder stellen sich uns die Dinge dar, welche noch weniger sich selbst und uns eröffnet haben, was in ihrem rohen Vermögen liegt, welche wir noch weniger verstehen, als unsere Mitmenschen, mit welchen wir daher auch weniger in Einmüthigkeit Gemeingüter schaffen können. Das sind die Schätze der Wissenschaft, welche die Welt in ihrem Grunde zu erkennen sucht; ihnen schließen sich die Gefühle an, welche uns eine Theilnahme einflößen für alle Geschöpfe, soweit sie nur immer die Ahnung einer Verwandtschaft mit uns in uns wecken, oder welche uns Lust finden lassen an der Schönheit und Harmonie der Verhältnisse in der Welt. In diesen innern Gütern mögen wir das erkennen, was uns zum Verständniß der äußern Güter führen, über ihre Vergänglichkeit uns trösten und Frieden mit der Welt uns schaffen kann.

Am nächsten liegt es uns, die Wissenschaft in diesem Lichte zu betrachten. Wir leugnen gar nicht, daß alles eben Angeführte noch in sehr unfertigen Anfängen liegt. Nur mit dem kleinsten Theil der Welt können wir uns verständigen und auch für diesen Theil nur zum kleinsten Theil die Ahnung einer völligen Einmüthigkeit fassen. Mit den uns vertrautesten Menschen ringen wir beständig, wenn es darauf ankommt, die Tiefe des Gemüths zur Sprache zu bringen; ja wir selbst bleiben uns ein Räthsel. Aber in unserer unfertigen Erfahrung sind doch auch Anfänge gemacht zur Verständigung. Lassen nicht auch weitere Erfolge für sie sich erwarten, welche sich ausdehnen können über die ganze Welt, oder ist in der uns gänzlich fremden Materie eine unübersteigliche Schranke ihnen gesetzt? Das ist die Frage, welche wir der Wissenschaft vorzulegen haben.

Nach dem, was wir ſchon immer über die Aufgabe der Wiſſenſchaft haben behaupten müſſen, kann kein Zweifel ſein, wie ſie beantwortet werden ſoll. Die Wiſſenſchaft leugnet nicht die gegenwärtigen Schranken unſerer Erkenntniß; aber über die Erfahrung hinaus ihren Blick erweiternd, beruft ſie ſich auf das unbedingte Gebot der theoretiſchen Vernunft, alles in ſeinem letzten Grunde zu erforſchen. Um dieſem Gebote nicht untreu zu werden, muß ſie alles für erkennbar halten. Geheimniſſe umgeben uns; aber nichts iſt unbedingt geheim, in ein undurchdringliches, ſchlechthin myſtiſches Dunkel gehüllt. Ein ſolches ſchlechthin Myſtiſches würde die äußere, körperliche, uns völlig fremde Materie ſein. Die Wiſſenſchaft kann eine ſolche Schranke der Erkenntniß nicht anerkennen.

Und bringt uns denn die Erfahrung eine ſolche Schranke auf? Es iſt wahr, Räthſel legt ſie uns vor, von deren Löſung wir abſtehen; die körperliche Materie ſcheint uns ſo fremd, daß unſere Gedanken von der Erforſchung ihrer Gründe ſich zurückziehen; ſie wenden ſich lieber zum Leichtern. Aber das Leichtere ſoll uns nur den Zugang zum Schwerern eröffnen. Wir müſſen uns fragen: was iſt denn dieſe körperliche Materie und gibt es keinen Zugang zu ihrem myſtiſchen Dunkel? Gewiß, einen ſolchen Zugang haben wir, in der Erfahrung von ihr. Denn von ihr wiſſen wir nur, wie von jedem weltlichen Gegenſtande unſers Denkens, weil ſie ſich uns gezeigt hat in der Erſcheinung. In dieſer geben die von uns unterſchiedenen Dinge uns ein Zeichen nicht allein ihres Daſeins, ſondern auch ihrer Beſchaffenheit; dies iſt eine Mittheilung an uns, welche unſer Verſtändniß herausfordert. Sie mag dunkel ſein, zu dunkel, als daß unſere gegenwärtige Fertigkeit im Verſtehen ſie deuten könnte, aber alsdann liegt doch die Schuld nicht allein an ihr, ſondern auch an der Schwäche unſerer Fertigkeit. Da wir keine Grenze für das Wachsthum dieſer annehmen können, iſt auch das Dunkel der körperlichen Materie nicht für ſchlechthin

undurchdringlich zu halten. Hiernach werden wir auch die Frage uns zu beantworten haben, was die körperliche Materie im allgemeinen ſei. Sie bezeichnet uns nur die Geſchöpfe außer uns in ihrer unſerer gegenwärtigen Faſſungskraft undurchdringlichen Erſcheinung. Da erſcheinen ſie uns außer uns, im Raume, als eine Schranke unſers Daſeins. Sie ſind eine ſolche, aber nur für ihre und für unſere gegenwärtige Entwickelung. In demſelben Maße, in welchem ſie zu höhern Graden kommen ſollten, würden ſie aufhören eine ſolche zu ſein.

Dieſer Begriff der körperlichen Materie ſtimmt mit dem überein, was wir über den allgemeinen Begriff der Materie geſagt haben. Materie iſt überhaupt nur da, wo ein noch rohes Vermögen iſt. Nur ein ſolches bietet einen Stoff dar, welcher geformt werden kann. So iſt es mit der äußern nicht weniger als mit der innern Materie. Wir machen ſie zum Gegenſtande unſerer formenden Thätigkeit. Dabei leiſtet ſie aber auch einen Widerſtand, der uns beſchränkt. Daraus werden wir ſchließen müſſen, daß die Geſchöpfe, welche uns körperlich erſcheinen, eine Kraft in ſich tragen. In ihren Erſcheinungen geben ſie uns Zeichen von dieſer Kraft, theilen ſich uns mit, belehren uns. Selbſt die Schranken, welche ſie uns ſetzen, dienen unſern Zwecken; indem ſie uns hemmen, wecken ſie unſere Vernunft. Damit dies aber geſchehe, müſſen wir uns von ihnen belehren laſſen und dies wird davon ausgehen müſſen, daß wir Kräfte in ihnen anerkennen, welche ſich uns entgegenſtellen, aber auch unſern Zwecken ſich anſchließen und in beiden Fällen ein Inneres uns verrathen. Was uns körperlich erſcheint in äußern Zeichen, iſt doch nicht allein körperlich; körperlich iſt es nur für die, welche nur von außen es betrachten und ſein Inneres nicht verſtehen; in ſich aber hat es ein Vermögen, welches zur Kraft ſich entwickelt. Wenn wir dies einſehen, ſo wird uns die Hoffnung erwachen, daß wir auch mit allem, was als körperliche Materie uns erſcheint,

uns verständigen und gemeinsame Werke oder Gemeingüter betreiben können.

Daß solche Gemeingüter in der That von allen Geschöpfen unaufhörlich betrieben werden, davon werden wir uns überzeugen können, wenn wir das Werden der Welt im ganzen bedenken. Aus der rohen Materie des von Gott verliehenen Vermögens bildet sich alles zur Wirklichkeit heraus in einem unwiderstehlichen Triebe, welcher die Geschöpfe Gottes beherrscht. Nichts wird ohne diesen Trieb, aus ihm gehen alle Thätigkeiten der Dinge hervor, welche das eigene, wirkliche Sein der Geschöpfe begründen und ihre Erscheinungen hervorbringen; alles, was aus diesem Triebe hervorgeht, offenbart das, was im Vermögen der Dinge angelegt ist, und läßt es hervortreten an das Licht der Erscheinung, damit es von der Vernunft erkannt werden könne. Das aber ist der gemeinsame Zweck aller Geschöpfe, daß offenbar werde, was verborgen ist, und zur Wirklichkeit komme, was im rohen Vermögen liegt. Diesem Zwecke, dem Gemeingute aller, dient jedes Geschöpf in allen seinen Thaten, ohne Bewußtsein des Zwecks, oder mit freudigem Bewußtsein oder auch in Murren mit dem Zwange, welchen es erleidet; denn nichts vermag es zu thun oder zu leiden, was nicht in seinem Vermögen läge und das in seinem Vermögen Verborgene offenbarte. Uns aber, welche wir die Welt in ihrer Wahrheit erkennen wollen, kommt es zu, alle Offenbarungen uns anzueignen, welche in jedem Augenblicke unsers Lebens von aller Welt uns zugeführt werden, damit wir immer mehr Besitz ergreifen von dem, was Gott seinen Geschöpfen verliehen hat. Je eifriger wir hierin sind, um so weniger werden wir eine Materie, irgendein Geschöpf Gottes uns für fremd halten. Was den übrigen Dingen verliehen worden, dient zur Erfüllung der Welt, dient auch zu unserm Besten. In der Belehrung, welche wir von ihnen empfangen, sollen wir ihre Werke uns aneignen und ihrer Güter uns erfreuen. Das Gemeingut, an

welchem alle Geſchöpfe arbeiten, iſt die Offenbarung der Herrlichkeit der Welt, des Werkes, in welchem die Vollkommenheit des Schöpfers ſich bezeugt hat. In dem Werden dieſes Werkes ſoll ſich die Einmüthigkeit der Geſchöpfe herſtellen.

Wenn wir ſeufzen unter den Uebeln der Welt, ſo bezeugen wir damit nur, daß wir noch unfertig ſind. Dem können wir uns gegenwärtig nicht entziehen; die Stufe der Entwickelung, welche uns die Erfahrung zeigt, können wir nicht überſpringen. Unſere praktiſche Vernunft mahnt uns, dieſer Stufe gemäß nur die ihr zunächſtliegenden, von ihr erreichbaren Güter zu ſuchen; die Uebel, welche ſich jetzt nicht überwinden laſſen, werden dabei von uns empfunden und beklagt. Aber die praktiſche Vernunft ſoll uns nicht abhalten von den Betrachtungen der Theorie, welche über das gegenwärtig Erreichbare hinaus ihre Blicke auf fernere Ziele und auf das Ganze richtet. Die theoretiſche Vernunft kann keine Schranken für ihr Forſchen dulden, welche unüberſteiglich wären; wo ſie Dunkles und Hemmungen der Vernunft vorfindet, da ſieht ſie nur Aufgaben, welche gelöſt werden ſollen, Zeichen und Belehrungen für weitere Forſchung. Die Räume der Welt erſtrecken ſich weit hinaus über das, was wir kennen, wir ſehen kein Ende derſelben; die Zeiten hören nicht auf, einander zu folgen ohne Ende; alles dehnt ſich in das Unermeßliche aus; aber mit dieſen unbeſtimmten Weiten, in welche unſere äußerliche Erfahrung zu blicken glaubt, dürfen wir das Unendliche nicht verwechſeln, das Schrankenloſe, dem nichts mangelt; denn das iſt nicht unbeſtimmt, weder im unbeſtimmten Raum noch in der unbeſtimmten Zeit, das iſt die ewige Wahrheit, welche beſtimmt iſt in ſich; dieſe Wahrheit Gottes ſoll uns offenbar werden in der Erfüllung aller Räume und aller Zeiten.

Unter der Arbeit, in welcher wir leben, drängt ſich auch der Seufzer hervor über ihre Länge. Nichts iſt gewöhnlicher als die Ungeduld über die lange Arbeit, über die lange Zeit,

welche wir auf die Erfüllung unſerer Hoffnungen zu warten haben. Wie oft hat ſie voreilig das Ende der Welt heraufbeſchworen. Man möchte ſich gefallen laſſen, daß die Welt durch ihre Arbeit, durch ihr Werden alles Gute erwerben muß, aber der Arbeit iſt kein Ende, unter ihrer beſtändig wiederkehrenden Noth können wir des Erworbenen nicht froh werden. Warum iſt der Tag der Vollendung nicht ſchon lange gekommen? Wenn die Welt durch das Werden hindurchgehen mußte, warum hat Gott nicht gewollt, daß es in kürzeſter Friſt vorüber ſei? Das ſind die Gedanken der Ungeduld; wir aber ſind unſerm Schöpfer Geduld ſchuldig. Dieſer Ermahnung haben wir die Ueberlegung zur Stütze zu geben, daß die Länge der Zeit, durch welche wir hindurchgehen müſſen, nicht für die Mängel der Welt, ſondern für ihre Vollkommenheit ſpricht. Ein dürftiges Werk läßt ſich ſchnell vollenden; je größer ſeine Aufgabe iſt, um ſo mehr Zeit fordert ihre Löſung. Mit unſerer Arbeit wächſt der Werth unſers Erwerbs. Wer nicht gern arbeitet, klagt über die Arbeit, welche ihm geboten wird; der fleißige Arbeiter klagt nur über Mangel an Arbeit. Wir fürchten den Tod, wie dürften wir über die Länge des Lebens klagen? Jedes Moment des Lebens bringt neue Erfahrung, neue Belehrung, eine neue Wohlthat. Die Schätze der ewigen Wahrheit, welche in der Welt ſich offenbart, ſind zu reichhaltig, als daß wir in kurzer Erfahrung ſie uns aneignen könnten. Je länger die Geſchichte der Welt dauert, um ſo größer iſt das Gut, welches ihr beſtimmt iſt.

Wir Menſchen in der Mitte unſers zeitlichen Lebens können uns eines doppelten Geſichtspunkts nicht entſchlagen; auf das Bisherige und auf das Zukünftige ſind unſere Gedanken in gleicher Weiſe gerichtet. Ueber das Bisherige ſucht die Erfahrung Aufſchluß zu geben; die Vernunft ſoll uns über das Zukünftige unterrichten, weil ſie das Beſſere will. Zwiſchen beiden Geſichtspunkten glaubt man einen Widerſpruch zu ent-

decken. Die Erfahrung meint unzählige Mängel an der Welt nachweiſen zu können; die Vernunft fordert die ſchlechthin gute Welt. Bis zum Aeußerſten iſt dieſer Streit der Meinungen getrieben worden. Im Gedanken an die Schlechtigkeit der Welt hat man alles Weltliche der Verachtung preisgegeben und die Flucht vor der ganzen, argen Welt angerathen. Im Vertrauen auf das Ideal der Welt hat man die Erfahrung als trügeriſch verworfen und behauptet, alles in ihr ſei untadelhaft, wenn man es nur in ſeinem rechten Lichte, im Zuſammenhang des Ganzen zu betrachten wiſſe. In den Widerſpruch zwiſchen Erfahrung und Vernunft hat man auch die Vernunft ſelbſt verwickeln wollen; weil die praktiſche Vernunft nicht umhin könne, der Erfahrung ſich anzuſchließen, gerathe ſie in Widerſpruch mit der theoretiſchen Vernunft. Der Praktiker könne ſich die Mängel nicht verbergen, gegen welche er ankämpfe; der Theoretiker laſſe ſeinen Idealen die Zügel ſchießen und betrachte alles in ihrem roſigen Lichte. Aber die Rollen vertauſchen ſich auch, wenn man die Forderungen der praktiſchen Vernunft im allgemeinen zu betrachten anfängt. Da ſchien das Gebot der Sittlichkeit unbedingte Heiligkeit zu fordern und die Welt mußte dieſer wahren Vollkommenheit vollen Raum geſtatten; die theoretiſche Vernunft dagegen, ſie durfte ſich der Pflicht nicht entziehen, an die Erfahrung ſich anzuſchließen und die Mängel der Welt zu bedenken. So ſieht man die Meinungen der Menſchen in Streit zwiſchen der Erfahrung und Vernunft, zwiſchen Theorie und Praxis. Wo iſt der Richter für die Entſcheidung? Man findet keinen, weil nur Erfahrung und Vernunft uns zu Gebote ſtehen. Das iſt die Meinung des Skeptikers.

Prüfen wir genauer, was über dieſe ſtreitigen Mächte zu ſagen iſt, ſo wird man doch vielleicht zu einem andern Ergebniſſe kommen. Alle Achtung vor der Erfahrung, aber nur auf ſie zu hören, das verbietet ſie uns ſelbſt. Der Menſch klagt über die Mängel der Welt; aber nicht die Erfahrung gibt ihm

dieſe Klage ein; ſie findet nur Thatſachen; wenn er Uebel darin entdeckt, ſo hat er ſie am Maßſtabe deſſen gemeſſen, was ſein ſollte, und dieſen Maßſtab bietet nur die Vernunft. Nur ſie weiß von ihren Schranken und den Schranken der weltlichen Dinge; nur ſie betrachtet ſie als Uebel und läßt Klagen laut werden über ſie. Die Erfahrung ohne die Vernunft käme zu keinem Urtheil über Werth oder Unwerth. Die Erfahrung, welche alles beſchränkt findet, muß auch ihre eigene Beſchränktheit anerkennen, ſelbſt in dem beſondern Geſchäfte, welches ſie betreibt; ſie will uns das Bisherige erkennen laſſen; aber bei weitem nicht alles Bisherige kann ſie überſehen; der Anfang der Welt iſt ihr ſchlechthin verborgen. Nicht weniger als die Erfahrung achten wir die Vernunft. Wenn ſie aber auf das Zukünftige, was ſein ſoll, unſere Gedanken lenkt, ſo wird ſie nicht unterlaſſen können, dabei von den Erfahrungen über das Bisherige ſich Rath zu erholen. Dieſe Erfahrungen ſind ihr eine Autorität, deren Belehrungen ſie nicht verſchmäht. Auf das Zukünftige blickend, will ſie über die Zwecke unſers Lebens uns unterrichten; aber ſie weiß auch wohl, daß ihre allgemeinen Forderungen nicht ausreichen, das Ende der Dinge uns zu vergegenwärtigen in der Fülle ſeiner Beſonderheiten. Nur von der Verwirklichung ihrer Ideale, wenn die Erfahrung ſie zeigen wird, hofft ſie die volle Einſicht in ihre Wahrheit zu erhalten. Erfahrung und Vernunft alſo laſſen nicht voneinander; ſie ſuchen ſich gegenſeitig zu belehren, und wenn ſie in einem ſolchen gegenſeitigen Verſtändniß leben, wird es zu keinem Streite unter ihnen kommen. Die Vernunft, welche die Belehrungen der Erfahrung ſucht, wird den Streit ſchlichten. Solange dagegen die Menſchen halbe Menſchen bleiben, werden ſie in Streit leben mit ſich ſelbſt und werden auch ihre praktiſche und ihre theoretiſche Vernunft miteinander in Streit ſetzen.

Weil die Welt alles umfaßt, was unſerer Beurtheilung unterliegt, muß auch der Streit über ſie am weiteſten, über

alles ſich verbreiten. In ihr leben wir; wir ſind Glieder ihres Ganzen; wenn wir mit dem Ganzen uns nicht verſöhnen können, ſo müſſen wir auch gegen uns uns erzürnen, daß wir zu ihm gehören. Der Zorn gegen das Werk trifft auch ſeinen Schöpfer; nicht allein unſer bisheriges Leben, ſondern unſer ganzes Weſen von ſeinem tiefſten Grunde aus wird von unſerm Streit gegen die Welt ergriffen. Vor dieſem unverſöhnlichen Streite gegen Welt und Gott bewahrt uns aber das Urtheil der Vernunft, welche von der Erfahrung ſich belehren läßt. Ihre Lehrerin unterſcheidet ſie von ſich; die Autorität der Thatſachen taſtet ſie nicht an, aber jede Autorität, ſei es der Menſchen, ſei es der Natur, nur als Mittel für ihre Verſtändigung kann ſie von ihr geachtet werden. Die Thatſachen geben nur Bruchſtücke, die Vernunft muß ſie in das Ganze ihrer Abſichten, in das Ideal ihres Zwecks verarbeiten, um ſie ſich verſtändlich zu machen und ſich aneignen zu können. Daher können wir nicht ununterſchieden laſſen die Welt der Erfahrung, das unfertige Werk, und die wahre Welt, das ganze, fertige Meiſterſtück. Die Vernunft in ihrer Praxis arbeitet daran, dieſes herzuſtellen, ſoweit es in ihren Kräften ſteht, und alle Arbeiten der theoretiſchen Vernunft gehen darauf aus, es mit Hülfe der Erfahrung zu begreifen.

Zweites Paradoxon.

Das Uebernatürliche und das Ueberſinnliche in der Welt.

Die Vollkommenheit der Welt haben wir nicht vertheidigen können, ohne die überſinnliche von der ſinnlichen Welt zu unterſcheiden. Wenn wir die Erfahrung zur Grundlage unſerer Belehrung machen und von den ſinnlichen Erſcheinungen ausgehen in unſerm vernünftigen Nachdenken über die weltlichen Dinge, ſo ſtellt ſich uns dieſer Unterſchied mit einer ſo gebieteriſchen Nothwendigkeit heraus, daß wir kaum begreifen können, wie er zu einem Gegenſtande des Streits geworden ſei. Denn daß wir in unſerm Nachdenken über die Erſcheinungen hinausgehen müſſen über ſie, lehrt ihr Name. Er verweiſt auf den Schein in der Erſcheinung; unſer Nachdenken will ihn überwinden und die Wahrheit erforſchen, welche in der Erſcheinung ſich kundgibt. In ihr verkünden ſich die Gründe der Erſcheinung. Als Gründe, welche die Erſcheinung beherrſchen, deren Erkenntniß der Verſtand ſuchen ſoll, um zu einem höhern Verſtändniß zu gelangen, haben wir ſie höher zu achten als die Erſcheinungen, welche unſere ſinnliche Empfindung uns gewahr werden läßt. Daher nennen wir ſie das Ueberſinnliche. Die Erſcheinung heißt uns ſinnlich, weil ſie durch die Empfindung von uns erkannt wird; das Nachdenken des Verſtandes geht über ſie hinaus und will ihre überſinnlichen Gründe erforſchen, um aus ihnen die Erſcheinung zu erklären.

In der That, mit dieſen Gründen beſchäftigen ſich unſere Gedanken beſtändig. Bei den ſinnlichen Erſcheinungen denken wir an die erſcheinenden Dinge; ſie ſtehen über den Erſcheinungen, ſie ſind überſinnliche Gründe der ſinnlichen Empfindungen, welche aus ihren Thätigkeiten, aus den Eindrücken, welche ſie auf uns machen, erklärt werden ſollen. Wenn wir Beweggründe annehmen, welche die Dinge zu ihren Aeußerungen in der Erſcheinung treiben, ſo werden auch dieſe nicht empfunden, ſondern ſind überſinnliche Gründe der ſinnlichen Erſcheinungen. Nicht immer freilich können wir ſie erkennen, aber wir ſuchen ſie doch zu errathen und hinter die Bedeutung der ſinnlichen Zeichen zu kommen, welche die Dinge uns von ſich geben. An dieſe Gründe denken wir, ſollten ſie auch von uns nicht ergründet werden können. Unter uns Menſchen iſt unaufhörlich die Rede von Dingen und ihren Abſichten.

Man ſollte alſo meinen, nicht allein dem Philoſophen, welcher die letzten Gründe alles Daſeins zu erforſchen ſucht, ſondern auch jedem verſtändigen Menſchen müßte es einleuchten, daß außer der ſinnlichen auch die überſinnliche Welt anzuerkennen ſei. Aber es findet ſich anders. Der Name des Ueberſinnlichen iſt in myſtiſches Dunkel gehüllt worden; man will an dieſes Geſpenſt nicht mehr glauben. In die dunkeln Gebiete der verborgenen Gründe einzudringen, ſcheut ſich der ſchwache Verſtand des Menſchen. Er ſieht da nur Finſterniß, von wo das Licht kommen ſoll. Die Erſcheinung iſt dunkel; denn ſie fordert ihre Erklärung; die überſinnlichen Gründe ſollen die Klarheit bringen. Aber das Auge des Maulwurfs, welches nicht an das Licht gewöhnt iſt, wird von ihm geblendet; ſcheu zieht es ſich zurück auf das ſinnlich Anſchauliche, und der ſinnliche Menſch glaubt im Ueberſinnlichen nur myſtiſches Dunkel zu finden. Daher hat man geglaubt, auch die überſinnlichen Gründe in das Sinnliche herabziehen zu müſſen. Die Dinge, von welchen wir eben als von überſinnlichen Gründen

ſprachen, hat man ſinnliche Dinge genannt, weil ſie geſehen, gehört, gefühlt und überhaupt ſinnlich empfunden würden. Das iſt nicht richtig; man empfindet doch nicht ſie, ſondern nur ihren Druck; ihre Härte, ihre Farbe, ihren Ton u. ſ. w. Sinnliche Dinge würden ſie mit Recht nur genannt werden, wenn ſie die ſinnlichen Eigenſchaften hätten, welche man ihnen in gewöhnlicher Redeweiſe beizulegen pflegt, wenn ſie hart, ſüß, farbig u. ſ. w. wären; ſchon lange aber iſt aufgedeckt, daß ſolche Eigenſchaften ihnen nicht in Wahrheit zukommen, ſondern nur Erſcheinungsweiſen bezeichnen, in welchen ſie uns, den empfindenden Weſen, und in Wechſelwirkung mit andern Dingen regelmäßig ſich kundgeben. Sie bleiben überſinnliche Gründe und Producenten der ſinnlichen Erſcheinung. In ähnlicher Weiſe hat man auch von ſinnlichen Beweggründen geſprochen; man wird aber ſchwerlich leugnen können, daß nur die Ergebniſſe derſelben unſern Sinnenwerkzeugen zugänglich ſind und uns Zeichen bringen, welche wir verſtehen müſſen, wenn wir die Beweggründe erkennen ſollen.

Der Sprachgebrauch, welcher von ſinnlichen Dingen und ſinnlichen Beweggründen redet, iſt ſehr allgemein verbreitet. Wir ſollen in Worten nachgiebig ſein und den allgemeinen Sprachgebrauch als unſern Tyrannen gelten laſſen. Aber ein irriger Sprachgebrauch führt auch zu Fehlſchlüſſen. Es fragt ſich, wem ſollen wir hier folgen, dem gemeinen Sprachgebrauch oder den Ueberlegungen der Wiſſenſchaft. Das Wort überſinnlich iſt nicht dem erſtern entwachſen; es iſt ein Kunſtwort, welches ſich erſt gebildet hat, als man genauere Unterſcheidungen für nöthig hielt; über ſeinen richtigen Gebrauch wird die Wiſſenſchaft zu entſcheiden haben. Ueber Worte zu ſtreiten iſt nicht unſere Art; aber wo ihre falſche Anwendung eine Reihe von Irrungen nach ſich gezogen hat, müſſen wir auf ihre urſprüngliche Bedeutung zurückgehen, um von ihr aus verwirrenden Streitigkeiten zu begegnen. Ein Fall dieſer Art liegt hier vor.

Wir werden noch eine Reihe von Worten zu berichtigen haben, welche an das hier Beſprochene ſich anſchließend in der gemeinen Vorſtellungsweiſe eine unreine Bedeutung an ſich gezogen und Streit und Verwirrung in die wiſſenſchaftliche Unterſuchung gebracht haben.

Wenn man die Dinge der Welt und die in ihnen liegenden Beweggründe ſinnlich genannt hat, ſo iſt das irrig; aber ohne Grund verfährt auch der gewöhnliche Sprachgebrauch nicht. Derſelbe Grund leitet ihn, welcher die Scheu vor dem Ueberſinnlichen einflößt. Der ideale Flug philoſophiſcher Gedanken, den Flügen der Phantaſie nahe verwandt, hat das Ueberſinnliche in weiter Ferne geſucht und es mit phantaſtiſchen Formen umkleidet. Die Philoſophie kann auch nicht ſtehen bleiben bei den nächſten Gründen der ſinnlichen Erſcheinung, welche ſie in den einzelnen Dingen und ihren Beweggründen findet; ſie wird zu entfernteren und allgemeineren Gründen geführt und ſucht ſchließlich den letzten Grund auf, Gott. Von dieſen weitausſehenden Forſchungen der Philoſophie nach dem Ueberſinnlichen ſieht ſich nun die gewöhnliche Denkweiſe weit entfernt; ihr Sprachgebrauch ſchließt ſich mit ihrem Gedankenkreiſe näher an die ſinnliche Erſcheinung an. Sie ſtellt dieſen Kreis den entfernteren Kreiſen des Ueberſinnlichen entgegen, auf welche die philoſophiſche Forſchung dringt, und ſchlägt ihn zum Gebiete des Sinnlichen. Dies iſt ihr Irrthum. Aber mit Recht werden die einzelnen Dinge und ihre Beweggründe dem Sinnlichen näher geſtellt als die allgemeinen Gründe der Erſcheinungen, mit Recht ſcheut auch die gewöhnliche Denkweiſe die voreiligen Flüge der Phantaſie in das Ueberſinnliche und verweiſt uns zunächſt auf die Erforſchung der Dinge, welche unſerer ſinnlichen Beobachtung am nächſten liegen, damit wir feſten Fuß faſſen in der Erkenntniß der höhern Gebiete. Die ſinnlichen Erſcheinungen ſind der Ausgangspunkt für alles unſer Nachdenken; ihn dürfen wir nicht aufgeben, wenn wir uns nicht in leere

Phantasien stürzen wollen. Die Gründe der sinnlichen Erscheinungen wollen wir erforschen; wir nennen sie das Uebersinnliche; dieser Name muß uns daran erinnern, daß sie in engster Verbindung mit dem Sinnlichen stehen; denn übersinnlich kann nur dadurch etwas sein, daß es das Sinnliche begründet, hervorbringt. Die gewöhnliche Redeweise würde nicht unrecht haben, wenn sie die einzelnen Dinge sinnlich erscheinende Dinge nennte; sie irrt nur darin, daß sie die Dinge nach ihren Erscheinungen benennt, eine Bezeichnungsweise, welche zwar sehr gewöhnlich und für die Richtung einer vorläufigen Beobachtung passend ist, aber doch nur als vorläufiges Hülfsmittel für die Forschung gelten kann.

Also im nächsten und engsten Zusammenhang haben wir uns das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen zu denken; eine solche Kluft zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt dürfen wir nicht dulden, welche hinderte, daß diese eingriffe in das vor uns liegende Gebiet der Erfahrung. Nur die Flüge der Phantasie in das Gebiet des Uebersinnlichen haben von einem Ideale der Welt geträumt, welches von den Schlacken der Sinnlichkeit frei die Urbilder des Wahren, Guten und Schönen in sich darstellte, von einem Himmel, der mit den Mängeln der irdischen Dinge nichts gemein hätte, bevölkert von reinen Seelen und reinen Engeln. Sie haben dadurch die übersinnliche der sinnlichen Welt nur entfremdet, jene außer dieser gesetzt. Das sind Vorstellungen, von welchen die Philosophie nichts weiß, weil sie dem Worte übersinnlich seine Bedeutung nehmen. Die übersinnliche Welt liegt weder fern von der sinnlichen, noch außer ihr, weil sie der Grund dieser ist, der Grund aber im Begründeten und ihm beständig gegenwärtig ist.

Die Philosophie denkt aber auch an den letzten Grund, an Gott, und auch in diesem Gedanken hat man die übersinnliche Welt außerhalb der sinnlichen stellen wollen. Im Gedanken

des außerweltlichen Gottes sei sie vorhanden, das Urbild des Wahren, Guten und Schönen, von welchem wir in der sinnlichen Welt nur schwache Abbilder als Erinnerungen an unsere ursprüngliche Heimat sähen. Wir können nicht unterlassen, auch auf das Verhältniß Gottes zur Welt in diesen Untersuchungen einzugehen. Ungenaue Bezeichnungsweisen, welche Verwirrungen nach sich ziehen, sind auch in diesem Gebiete zu beseitigen. Es wird viele geben, welche von ihnen sich nicht stören lassen; ihnen werden die folgenden Bemerkungen unnöthig scheinen; aber wir haben auch auf andere Rücksicht zu nehmen, welche mehr im Streite der Schulen verwickelt sind.

Wenn man annahm, daß die übersinnliche außer der sinnlichen Welt sei, weil sie im Gedanken Gottes ihren Sitz habe, so lag dabei die Lehre zu Grunde, daß Gott außer der Welt sei. Diese Lehre ließ sich doch nur mit Beschränkungen behaupten. Nicht in dem Sinne einer populären, aber naiven Denkweise ließ sie sich festhalten, als wäre dabei an ein räumliches Außereinander Gottes und der Welt zu denken, als wäre Gott im Himmel, die Welt auf der Erde zu suchen; denn die Allgegenwart Gottes und sein Walten auf der Erde konnte man nicht aufgeben wollen. Das Außer konnte also nur in dem Sinne genommen werden, daß es das unterscheidbare Sein zweier Subjecte bezeichnen sollte, welchem verschiedene Prädicate zufielen. Außer der Welt, welche wir im Werden finden, haben wir noch einen ewigen Grund dieser Welt anzuerkennen.

Jetzt hat man sehr häufig den Gedanken an einen solchen transscendentalen Gott zu kurzer Hand beseitigen zu können geglaubt durch die Lehre vom immanenten Gott. Was will sie sagen? Sie beruht auf der Unterscheidung zweier Arten der Ursachen, von welcher die eine innerlich, in demselben Subject, die andere nach außen, auf ein anderes Subject übergehend wirkt. Daß aber Gott eine in sich wirksame Ursache wäre, hat man doch mit dieser Lehre nicht sagen wollen; man würde

ſonſt der Ewigkeit und der Unveränderlichkeit Gottes zu nahe getreten ſein; denn ein Subject, welches auf ſich wirkt, verändert ſich in dieſer reflexiven Thätigkeit. Man hat Gott die Urſache ſeiner ſelbſt genannt; damit meinte man aber nur, daß er Grund ſeines ewigen Seins ſei und keines andern Grundes zu ſeiner Erklärung bedürfe, nicht daß er in einer beſondern Thätigkeit auf ſich reflectirend Urſache einer Veränderung in ſich würde. Hat man es anders gemeint, ſo hat man damit den Begriff Gottes aufgegeben. Wenn alſo die Lehre von der Immanenz Gottes die Lehre von dem außerweltlichen Gott beſeitigen ſollte, ſo handelte es ſich dabei nur um das Innen und Außen in räumlicher Bedeutung und es war leichter zu zeigen, daß in dieſem Sinn von dem außerweltlichen Gott abgeſehen werden müſſe, als daß durch den innerweltlichen Gott etwas Paſſenderes gewonnen würde. Denn daß Gott räumlich in der Welt ſich ausbreite, wird man doch nicht behaupten wollen. Die Vieldeutigkeit der Präpoſitionen iſt bekannt. Der außerweltliche Gott in der zweiten von uns angegebenen Bedeutung wird von dem immanenten Gott nicht beſeitigt. Dem letzten Worte können wir nur einen polemiſchen Werth zugeſtehen. Es erinnert nur daran, daß räumliche und auch zeitliche Verhältniſſe auf das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt nicht anwendbar ſind.

Man wird wol einſehen müſſen, daß dieſes Verhältniß des Schöpfers zu ſeinem Geſchöpfe einzig in ſeiner Art iſt und mit keinem Verhältniſſe in der Welt verglichen werden kann. Je mehr man es in ſeiner Einzigkeit überlegt, um ſo mehr leuchtet ein, daß der Streit über den außerweltlichen und den innerweltlichen Gott nur dazu angethan iſt, falſche Vorſtellungen abzuwehren, aber nichts Richtiges an die Stelle ſetzt. Mit beiden Formeln haben ſich Irrthümer verbunden. Wir können ſie nicht unberührt laſſen; denn der Gedanke drängt ſich auf, daß der Begriff des Ueberſinnlichen ſeinen oberſten Sitz im

Begriffe Gottes habe. Gott, kann man ſagen, iſt das Ueberſinnliche ſchlechthin, das abſolut Wahre. Ihr ſollt euch kein Bildniß machen von ihm. Was ſchlechthin wahr, von ſinnlichem Schein entkleidet, überſinnlich iſt, das kann es nur dadurch ſein, daß es an Gottes abſoluter Wahrheit theilhat. Der Name Gottes bezeichnet uns die Summe aller Vollkommenheiten, alles wahrhaft Seienden. Alles, was wir überſinnlich nennen dürfen, wird es nur ſein können, weil es von denſelben Vollkommenheiten etwas beſitzt, von demſelben wahrhaft Seienden ſich etwas angeeignet hat, welches Gott urſprünglich zukommt.

Das wahre Verhältniß Gottes zur Welt wird geknüpft dadurch, daß er der Schöpfer, die Welt ſein Geſchöpf iſt. Nur ihr Vermögen und ihren Trieb zum ſelbſtändigen Leben hat Gott ſeinen Geſchöpfen gegeben. Ihre Selbſtändigkeit, ihr eigenes Sein müſſen die Geſchöpfe ſich ſelbſt ſchaffen. (Vgl. S. 46 fg.) Sein Geſchöpf ſtellt aber Gott nicht außer ſich hin; außer ihm iſt kein Raum vorhanden, wohin er es ſtellen könnte; beſtändig hält er es in ſeiner Macht und regiert es durch die Triebe, durch welche er es belebt. Seine Erhaltung, ſeine Regierung der Welt iſt nur eine fortgeſetzte Schöpfung oder vielmehr die Ewigkeit ſeines Schaffens. Daher wird man wol im Streit gegen den außerweltlichen von einem innerweltlichen Gott reden dürfen. Aber wie wenig erſchöpft doch dieſer Name das wahre Verhältniß. Wenn die Geſchöpfe ihr Vermögen und ihren Trieb, damit auch alles, was ihnen zuwachſen kann, ihrem Schöpfer verdanken, aber doch ihre Selbſtändigkeit durch ihr eigenes Leben, Denken und Wollen ſich ſchaffen müſſen, werden wir alsdann nicht auch ſagen dürfen, daß ſie aus Gott heraustreten, aus ſeiner ewigen Ruhe in die bewegte Zeit, aus ſeiner Einheit in die Vielheit der räumlichen Verhältniſſe hineintreten? Darauf will die Lehre von dem außerweltlichen Gott uns hinweiſen, wenn ſie im rechten Sinn

genommen wird und nichts weiter ſagen will, als daß wir außer dem einen Subject, Gott, welchem alle Vollkommenheit von ſich urſprünglich und in ewigem Beharren zukommt, noch ein anderes Subject anzunehmen haben, die Welt, die Vielheit der Geſchöpfe, welchen wir das Werden beilegen können und die ganze Reihe der ſinnlichen Erſcheinungen, damit wir aus ihr die ihm zukommende überſinnliche Wahrheit erkennen lernen. Gewiß, wenn ſo der Name des außerweltlichen Gottes verſtanden wird, darf die Lehre von der Immanenz Gottes ſich nicht rühmen, das Verhältniß Gottes zur Welt beſſer verſtanden zu haben als die Lehre, welche ſie beſtreitet.

Im Gegentheil, wie ſteht es mit der Lehre vom immanenten Gott? Der Name führt auf die Frage: worin bleibt Gott? In ſich? So haben ihn viele verſtanden. Darum hat man Gott Urſache ſeiner ſelbſt genannt und iſt dabei ſtehen geblieben, daß er, der Vollkommene, nur das Vollkommene, d. h. ſich ſelbſt, verurſachen könnte. Dann aber fällt die Welt weg, der Akosmismus iſt fertig und jedes Subject fehlt uns, welchem die Erſcheinungen in Raum und Zeit beigelegt werden könnten. Oder denkt man zum ewigen Proceß ſeine Zuflucht zu nehmen? Wird das Wort ewig in ſtrengem Sinn genommen, ſo hat man nur einen Widerſpruch im Beiſatze gewonnen; nimmt man es in zeitlichem Sinne, ſo geht die Unveränderlichkeit Gottes verloren. Soll über den immanenten Gott die Welt nicht aufgegeben werden, ſo muß der Satz lauten: Gott bleibt in der Welt. Gegenſeitig aber muß das Verhältniß ſein, welches das Verhältnißwort In fordert. Dem immanenten Gott ſtellt ſich die immanente Welt zur Seite. Freilich dem Satze: die Welt bleibt in Gott, werden wir auch eine richtige Bedeutung abgewinnen können. Doch nur wenn dem Worte Bleiben ein doppelter Sinn beigelegt wird; denn das Bleiben der Welt und das Bleiben Gottes können nicht in demſelben Sinne genommen werden. Das Subject Welt bleibt, aber ſeine Prädi-

cate ändern ſich. Die Welt hört nicht auf, Gottes Geſchöpf zu ſein; aber ſie bleibt es, indem ſie, wie vorher geſagt wurde, aus ihm heraustritt und im Wachsthum ihrer Kräfte ein ſelbſtändiges Sein gewinnt. Sie bleibt im Werden; anders bleibt Gott der Unveränderliche. Man ſieht, wie auch dieſe Lehre von einem Spiel mit einem zweideutigen Worte gedrückt wird.

Nach Beſeitigung dieſer Zweideutigkeiten hat ſich ergeben, daß die Lehren vom außerweltlichen und vom immanenten Gott nicht unverträglich miteinander ſind, wenn ſie nur richtig in ihren Abſichten verſtanden werden. Dieſe Bedingung ſchließt in ſich, daß einerſeits Gott kein räumliches Verhältniß zur Welt, anderſeits der Welt kein unveränderliches Bleiben in Gott zugeſchrieben werde. Dies reicht aus, die Annahme zu beſeitigen, von welcher wir in dieſen Unterſuchungen ausgegangen ſind, als wäre die überſinnliche Welt außer der ſinnlichen, weil ſie nur das ewige Urbild der Welt in den Gedanken Gottes bezeichnete. Wenn ſie in ſolcher Weiſe in Gott iſt, ſo wird dadurch nicht ausgeſchloſſen, daß ſie auch in ihrem ſelbſtändigen Sein als der veränderliche Grund der ſinnlichen Erſcheinungen ſich erweiſt.

Man wird dieſe Unterſuchungen über das Verhältniß Gottes zum Ueberſinnlichen überſchlagen können, wenn man an die urſprüngliche Bedeutung des Wortes ſich hält. Wir haben ſie nur nicht ganz übergehen können, weil in einem weitern Sinne des Wortes auch Gott zum Ueberſinnlichen gerechnet werden kann, ſofern er der oberſte Grund alles Seins und aller in ſinnlicher Erſcheinung ſich uns verkündenden Wahrheit iſt. Sonſt würden wir in der Unterſuchung über das Ueberſinnliche von Gott ganz abſehen können, weil er unmittelbar mit dem ſinnlichen Leben nichts zu thun hat, alſo im engern, ſtrengſten Sinne des Wortes nicht zum Ueberſinnlichen gehört. Denn das Wort bezeichnet ja nur einen Grund des Sinnlichen, des in ſinnlicher Erſcheinung ſich uns Verkündenden. Gott aber erſcheint

nicht. Um zur Erscheinung zu kommen, dazu gehören wenigstens zwei Dinge, welche Schein aufeinander werfen, weil ihre Thätigkeiten gemeinschaftlich die Erscheinung hervorbringen und in ihr sich mischen. Nur in der Vielheit der Dinge, welche im Werden begriffen aus der Erscheinung heraus ihr Bewußtsein sich bilden, also nur in der Welt haben wir das Sinnliche und in seiner Begleitung das Uebersinnliche zu suchen. Gott kann nur in zweiter Linie übersinnlich genannt werden, weil er der entferntere Grund dessen ist, was das Sinnliche begründet und im nächsten Sinne des Worts übersinnlich heißt. Er schafft den Dingen der Welt ihr Vermögen, in übersinnlichen Thätigkeiten die sinnliche Welt zu schaffen; diese aber werden der übersinnliche Grund der sinnlichen Erscheinung.

Mit der Frage nach dem Uebersinnlichen verbindet sich die Frage nach dem Uebernatürlichen. Noch gewöhnlicher als das erstere hat man das letztere mit Gott in unmittelbare Verbindung setzen wollen. Beide Worte sind auch sehr gewöhnlich in gleicher Bedeutung genommen worden. Wenn wir genau reden wollen, so werden wir das wol schwerlich gestatten dürfen. Natur und Sinn haben verschiedene Bedeutung; daher sollte man meinen, auch das Uebernatürliche und das Uebersinnliche müßten von verschiedener Bedeutung sein. Eine Erörterung des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs wird auch hier nicht zu umgehen sein.

Dem müssen wir noch eine andere Frage vorausschicken. Gibt es denn etwas Uebernatürliches? Streiten wir nicht über Kaisers Bart, wenn wir uneinig sind über die Bedeutung dieses Wortes? Freilich, wer von Gott redet, der nimmt etwas Uebernatürliches an, etwas, was die Natur der weltlichen Dinge begründet und beherrscht. Aber haben wir auch im Weltlichen mit etwas Uebernatürlichem zu thun? In ihm scheint doch alles in natürlichen Wegen sich zu entwickeln, aus dem natürlichen Vermögen und durch die natürlichen Triebe,

welche Gott verliehen hat, nach den natürlichen Geſetzen, welche mit Nothwendigkeit herrſchen und ſich nicht brechen laſſen. Oder ſollen wir Wunder annehmen, welche des übernatürlichen Gottes unmittelbare Wirkſamkeit ſelbſt in ſeinen Werkzeugen verkünden? Mit dieſer Annahme haben wir den Punkt bezeichnet, welcher den Streit gegen das Uebernatürliche in der Welt hervorgerufen hat.

Vielleicht werden wir auf dieſen Punkt zurückkommen. Gegenwärtig genügt es, in einer andern Beziehung das Vorhandenſein des Uebernatürlichen in der Welt nachzuweiſen. Wir finden in ihr noch etwas anderes als die Natur, die Vernunft. Wenn wir den Werth beider gegeneinander abwägen, ſollten wir dann nicht genöthigt ſein, der letztern den Vorzug vor der erſtern zu geben? Die Vernunft ſcheint uns höher zu ſtehen als das Natürliche und alſo etwas Uebernatürliches zu ſein. Es iſt dies eine Annahme, welche in ihren verſchiedenen Punkten eine Prüfung verdient.

Häufiger iſt es geweſen, daß man den Unterſchied der Vernunft von der Natur, als daß man den höhern Werth der erſtern vor der letztern beſtritten hat. Wenn die rohe Natur durch die Kunſt der Vernunft bearbeitet wird, ſo wird ſie veredelt. Auch der Naturforſcher will es nicht bei der Natur bewenden laſſen; wenn er ihr ſeine vernünftige Einſicht in ihre Geſetze hinzufügen kann, glaubt er viel gewonnen zu haben. Dagegen über den Unterſchied zwiſchen Vernunft und Natur iſt viel geſtritten worden und die Naturforſcher, welche ſich das Gebiet ihrer Forſchung nicht ſchmälern laſſen wollten, haben behauptet, die Vernunft und ſogar ihre vernünftige Einſicht in die Naturgeſetze wären nichts als Natur; ſie unterſchieden nur die rohe und die durch menſchliche Kunſt veredelte Natur, betrachteten aber beide als Naturproducte verſchiedener Grade und ſahen auch den Menſchen mit aller ſeiner Vernunft als ein reines Naturproduct an. So hat man die Meinung geltend

gemacht, daß die Vernunft nur der höchste Grad der Natur sei, welchen wir kennen. Unsere Vernunft schätze alle Grade der Naturerzeugnisse ab und gebe sich unter allen den Vorzug.

Seltsam, daß auch dieser Vorzug der Vernunft von der grübelnden Vernunft bestritten worden ist. Es hat hartnäckige Verehrer der Natur gegeben. Es wäre besser, haben sie gemeint, wenn wir bei der unverfälschten, einfachen Natur geblieben wären, als daß wir nach der lockenden Cultur der Vernunft gegriffen haben, welche die Charlatane der Kunst zu preisen pflegten. Die Natur leite uns besser, sicherer als die oft irrende Vernunft. Man fürchtet von dieser die Abschweifungen von der rechten Bahn, das Böse; man lobt die Unschuld der Natur. Daher fühlt man sich geneigt, der Natur den höhern Werth einzuräumen und vor den Werken der Vernunft zu warnen.

Sollte es die Mühe lohnen, auf solche verschollenen Stimmen einiger Sonderlinge zu achten? Sie sind nicht verschollen, nicht von Sonderlingen hört man sie. Nur mit etwas andern Worten läßt sich dieselbe Meinung noch immer sehr laut vernehmen. Statt der Natur preist man den natürlichen praktischen Menschenverstand oder den natürlichen Wahrheitssinn oder den Glauben und warnt vor der Wissenschaft der Vernunft, welche vom praktischen Leben abwende oder zum Unglauben verlocke. Die Klagen über die Vernunft hört man an allen Ecken.

Aber man braucht ihre Motive nur etwas genauer anzusehen, um zu bemerken, daß sie sich selbst schlagen. Der Cultur der Vernunft ist man doch nicht in allen Stücken abgeneigt; man preist nur den Instinct der Thiere, weil er sicherer leite, als die in Uebermaß und Luxus schwelgende Vernunft, den natürlichen Wahrheitssinn und die Unschuld des kindlichen Glaubens, weil sie nicht den Irrthümern der Trugschlüsse und den Lockungen zum Bösen Raum gestatten. Es sind die

Schwächen der Vernunft, welche zum Mistrauen gegen ſie aufrufen. Ohne Zweifel ſind ſolche Schwächen zu beklagen; aber ſie ſind nicht von ihr. In ihrem Wachsthum haften ſie ihr an; ſie haften an ihr, weil ihr die volle Stärke fehlt. Nur darüber haben wir zu klagen, daß ſie noch nicht ganz Vernunft iſt. Unzufrieden ſind wir nicht darüber, daß ſo viel, ſondern daß ſo wenig Vernunft in der Welt iſt. Wenn die Menſchen irren und fehlen, ſo geſchieht es nicht, weil ſie vernünftig, ſondern weil ſie unvernünftig ſind. Die Vernunft läßt ſich verleiten, aber das iſt nicht ſie, was verleitet. Nicht über ſie haben wir zu klagen, ſondern über das, was ihr mangelt. Die Vernunft will das Zweckmäßige und das iſt das Richtige und das Gute; von anderswoher kommen ihr Irrthum und Böſes.

Und nun werden wir aus dieſen ſonderbaren Anklagen gegen die Vernunft auch noch eine weitere Lehre entnehmen können. Warum klagen wir über die Schwächen unſerer Vernunft? Weil ſie noch eine kämpfende Vernunft iſt. Wer iſt ihr Gegner? Die Natur. Oder haben wir für ihn einen andern Namen? Die rohe Natur auf jeden Fall, wenn man auch ſagen ſollte die eigene Roheit der Vernunft, welche ihr noch anhaftet, weil ſie noch nicht die Stufe der Bildung erreicht hat, welche anerkanntermeiſe den Namen der Vernunft führt. Aber ſeltſam wäre nun doch ein ſolcher Kampf, wenn wir zwiſchen Natur und Vernunft nicht mehr als einen Gradunterſchied anzunehmen hätten. Wie kann der niedere Grad dem höhern einen Kampf bieten? Er iſt ja in ihm enthalten. Das haben wir denen entgegenzuſetzen, welche den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Vernunft und Natur leugnen und in der erſtern nur das höchſte Product der letztern ſehen möchten. Den weſentlichen Unterſchied zwiſchen beiden rücken uns die hartnäckigen Verehrer der reinen, unverdorbenen Natur auch deutlich genug vor Augen. Sie würdigen die Vernunft herab, weil

ſie nicht das Gute, ſondern das Böſe, nicht das Wahre, ſondern den Irrthum bringe. Wir aber müſſen ſie loben, weil ſie das Gute und das Wahre will und dabei auch den Unterſchied bringt zwiſchen Gutem und Böſem, zwiſchen Wahrem und Falſchem. Von dieſem Unterſchiede weiß die Natur nichts. Darin werden wir den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Natur und Vernunft zu ſuchen haben. Die hartnäckigen Verehrer der Natur, indem ſie die höhere Würde der Vernunft beſtreiten wollen, zeigen uns nur den Weg, dieſe Würde um ſo beſſer in ihrem Unterſchiede von der Natur zu behaupten.

Die Natur weiß nichts vom Zweck oder vom Zweckmäßigen. Es ſind Blicke geweſen nach Verhältniſſen außerhalb der Natur, welche darauf geführt haben, Zwecke in der Natur aufzuſuchen; ſolche nach außen ſchauende Blicke muß man ſich verſagen, wenn man einen Gegenſtand in ſeiner Wahrheit kennen lernen will, und die ſtrengen Naturforſcher haben daher verboten, aus den Zweckurſachen etwas zu erklären innerhalb ihrer Wiſſenſchaft. Alle Naturproducte ſind nothwendige Folgen des vorher Vorhandenen. Ein Kreislauf mag ſich in ihnen ergeben; Steigen und Fallen der Kräfte mag darin vorkommen; aber immer führt dieſer Kreislauf nur zur Erhaltung der Dinge und ſeines nothwendigen Geſetzes. Daß wir niedere und höhere Grade darin finden, ſogar das hängt nur von der Beurtheilung der Vernunft ab, welche die Gegenſtände nach ihrem Werthe abſchätzt. Die Unterſchiede zwiſchen Gutem und Böſem, Zweckmäßigem und Unzweckmäßigem laſſen die Natur ganz unberührt, wenn auch die Vernunft des Naturforſchers ſie machen ſollte. Das Naturgeſetz dient nur der Erhaltung der Naturordnung, und weil es am Alten uns feſthält, wirkt es wohlthätig für das Leben, kann aber auch einen Streit herbeiführen gegen die Vernunft, welche das Beſſere will und die Trägheit der ihr anhaftenden Natur zu beſeitigen hat. Wo wir dagegen Fortſchritte und Entwickelung höherer Grade von bleibendem Werthe

finden, da dürfen wir ſicher ſein, daß ein Walten der Vernunft, wenn auch in kaum bemerklicher Größe, zu Grunde liegt. Hieraus folgt, daß zwiſchen Natur und Vernunft nicht blos ein Gradunterſchied beſteht, ſondern beide ſpecifiſch ſich unterſcheiden; denn die Vernunft iſt nicht eine Folge der Steigerung der Natur, ſondern der Grund dieſer Steigerung. Sie bringt etwas Neues; ſie bringt den Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem, weil wir nun das Neue mit dem Alten vergleichen lernen und es beſſer oder ſchlechter finden.

Hiernach wird ſich nicht mehr beſtreiten laſſen, daß wir das Vernünftige als etwas Uebernatürliches anzuerkennen haben. Denn weil es vom Natürlichen in ſeinem Weſen unterſchieden iſt, iſt es nicht natürlich, und weil es höher ſteht als das Natürliche, iſt es übernatürlich. Seinem übernatürlichen Weſen wird es keinen Abbruch thun, wenn es auch ſein ſollte, daß es in der Welt immer nur in Verbindung mit natürlichen Schranken vorkäme. Denn darauf geht unſere Behauptung nicht, daß etwas Uebernatürliches rein und ohne Verbindung mit dem Natürlichen in der Welt wäre, vielmehr, wie wir vom Ueberſinnlichen geſagt haben, daß es nur in Verbindung mit dem Sinnlichen gedacht werden könne, ſo müſſen wir auch für das Uebernatürliche ſeine Verbindung mit dem Natürlichen vorausſetzen.

Dabei deckt ſich aber eine neue Zweideutigkeit im Sprachgebrauch auf, welche uns ſtören könnte. Das Ueber in den zuſammengeſetzten Worten, welche wir anwenden, wird in zwei verſchiedenen Bedeutungen gebraucht. Als wir vom Ueberſinnlichen ſprachen, nannten wir den Grund höher als das Begründete und rechtfertigten die Rede vom Ueberſinnlichen dadurch, daß wir Gründe des Sinnlichen anzunehmen hätten. Jetzt rechtfertigen wir die Rede vom Uebernatürlichen dadurch, daß in der Welt etwas anzuerkennen wäre, was höher iſt an Werth als die natürlichen Gaben und Werke der Dinge.

Dieſer Unterſchied im Gebrauche des Wortes Ueber läßt ſich jedoch zurückführen auf einen andern Unterſchied, welcher in unſerer Erklärung der Thatſachen vorkommt. Wir erklären ſie theils aus ihren Beweggründen, theils aus ihren Zwecken. Die Beweggründe liegen in den natürlichen Gaben, der urſprünglichen Beſchaffenheit der Dinge und ihrer Triebe; die Zwecke ſind das Beſſere, das, was höhern Werth hat. Man wird hieraus entnehmen können, daß, wenn wir vom Uebernatürlichen reden, wir die Erklärung der Thatſachen, der natürlichen Erſcheinungen, aus ihrem Zweck im Auge haben. Dieſe Erklärung aus den Zweckurſachen, wie man ſich auszudrücken pflegt, iſt der Vernunft eigen; ſie ſucht die Gründe des Geſchehens in den Zwecken, welche ſie betreibt; daher redet ſie von ihren Zwecken, von dem Werthvollen, welches ſie will, als von Gründen ihres Wirkens. Wenn man dieſe Erklärung zuläßt, ſo iſt das Uebernatürliche nicht allein über der Natur, weil es höhern Werth hat, ſondern auch weil es Grund des natürlichen Geſchehens iſt. Die teleologiſche Naturerklärung ſucht den Grund der Naturerſcheinungen in den vernünftigen Zwecken. Damit ſchwindet die Zweideutigkeit des Wortes Ueber in den Zuſammenſetzungen, welche wir gebrauchen; im Ueberſinnlichen wie im Uebernatürlichen bezeichnet es den Grund; aber das Wort Grund wird in doppelter Bedeutung gebraucht, je nachdem wir, um uns einer alten Bezeichnungsweiſe zu bedienen, darunter die bewegende oder die Zweckurſache verſtehen.

Es entgeht uns nicht, welche gewichtige Zweifelsgründe gegen die Zuläſſigkeit der teleologiſchen Erklärung erhoben worden ſind. Um die beiden erwähnten Erklärungsweiſen dreht ſich der Streit zwiſchen den Naturwiſſenſchaften und den moraliſchen Wiſſenſchaften. Die erſtern wollen alles aus der urſprünglichen Natur, aus dem Frühern alles Spätere, die andern wollen alles aus ſeinem Zweck, aus dem Spätern alles Frühere erklären. Dieſen Streit zu ſchlichten, liegt unſern

gegenwärtigen Betrachtungen fernab; er mag anderweitigen Unterſuchungen vorbehalten werden; aber zu nahe berührt er doch unſer Gebiet, als daß wir an ihm vorübergehen könnten, ohne an die Geſichtspunkte zu denken, von welchen aus eine Entſcheidung über ihn zu ſuchen iſt. Denn das Ueberſinnliche weiſt auf die Gründe der Erſcheinungen hin, wie ſie in der urſprünglichen Natur, im Frühern, liegen, und die Erklärungen der Naturwiſſenſchaft haben es daher mit dem Ueberſinnlichen zu thun; die Materie, d. h. das Vermögen der Dinge (vgl. S. 56), und der Naturtrieb liegen über den ſinnlichen Erſcheinungen und die Naturforſcher pflegen ſie daher als Hypotheſen zu betrachten, weil ſie nicht durch Beobachtung nachgewieſen werden können. Das Uebernatürliche dagegen, welches wir als Werk der Vernunft anſehen, weiſt uns auf den künftigen Zweck hin; je nachdem es ihm genügt, wird es geſchätzt, und die moraliſchen Wiſſenſchaften ſetzen in allen ihren Unterſuchungen voraus, daß der Menſch von übernatürlichen Zwecken geleitet wird in der Weiſe, in welcher er in den Lauf der Erſcheinungen eingreift. Es läßt ſich nun wol erwarten, daß die Philoſophie weder für die eine noch für die andere Art der Wiſſenſchaften Partei ergreifen wird. Wenn ſie das Werden der Welt ſich überlegt, wird ſie die Erklärungsweiſen beider zulaſſen müſſen, jede in ihrem Gebiete. Denn alles Geſchehen liegt zwiſchen einem Anfange und einem Ende und kann nur begriffen oder erklärt werden, wenn man beide in gleicher Weiſe berückſichtigt; den Anfang gibt die reine Natur ab, in welcher die bewegenden Urſachen liegen, das Ende ergibt ſich aus dem Willen der Vernunft, welcher auf den Zweck gerichtet iſt. Beide Erklärungsweiſen müſſen miteinander verbunden werden, wenn wir das Ganze begreifen wollen. Auf ihre Verbindung dringt die Philoſophie; denn wovon ſie ausgeht, das iſt das Räthſel der Erſcheinung, welches ihr von einem Naturproceß, der ſinnlichen Empfindung, aufgegeben wird; worauf ſie aber ausgeht,

das ist das Ideal der Vernunft, der Zweck, welcher als eine gebietende Macht in ihren Forschungen sich erweist; auf beide muß sie in gleicher Weise blicken, um durch ihre Mittel hindurch, durch das Werden des Wissens ihren Zweck, die Erklärung der Erscheinung, zu gewinnen. Sie sucht die Erkenntniß des letzten Grundes; Gott ist ihr Anfang und Ende der Dinge, der Grund des Uebersinnlichen und des Uebernatürlichen.

Hierdurch wird nun auch zur völligen Klarheit gekommen sein, warum wir Uebersinnliches und Uebernatürliches nicht als gleichbedeutend setzen dürfen. Das Uebersinnliche verweist uns an die ursprünglichen Gründe des Geschehens, an die natürlichen Anlagen und Triebe der Dinge, welche nicht sinnlich erscheinen, aber das sinnliche Erscheinen hervorbringen und welche wir hinzudenken müssen zum Sinnlichen in der Absicht, einen Grund des Sinnlichen zu erkennen und aus ihm die Erscheinungen zu erklären; denn wir können diese nicht denken, ohne sie einem, wenn auch unbekannten Subjecte beizulegen. In diesen übersinnlichen Gründen haben wir aber nichts als Natürliches. Das Uebernatürliche tritt erst da ein, wo über die natürlichen Anlagen und Triebe hinausgegangen wird, um einen Grad der Entwickelung zu erreichen, in welchem die Dinge mehr sind als Anlage und Trieb, und Erscheinungen auf sie zurückgeführt werden müssen, welche nicht blos aus Naturanlage und Naturtrieb abgeleitet werden können. In einer solchen Entwickelung gelangen sie zur Selbständigkeit, dazu, daß ihnen etwas zugerechnet werden kann als ihr Werk und gewinnen erst hierdurch eine Wirklichkeit ihres eigenen Seins. Denn solange es bei ihren Naturanlagen und ihren Naturtrieben bleibt, bleibt es bei ihrer Selbsterhaltung und gelangen sie nicht weiter, als sie ursprünglich waren. Ihre Wirklichkeit, das, was ihnen im wahren Sinne des Worts zugeschrieben werden kann und als ihr eigener Besitz ihnen einen Werth verleiht, müssen sie durch freie Thätigkeit erwerben. Die freie

Thätigkeit aber ist das, was die Vernunft von der Nothwendigkeit der Natur unterscheidet. Mit ihr treten wir in das Gebiet des Uebernatürlichen ein. Wer die Freiheit leugnet, der leugnet auch, daß Uebernatürliches in der Welt sei. In der Natur kann der Naturforscher keine Freiheit zulassen; sein Object gestattet sie nicht; wenn er aber auf seine Wissenschaft und auf sich, als Subject der Naturforschungen, seinen Blick zurücklenkt, dann wird er gestehen müssen, daß sie nur durch freies Denken und durch die beharrliche Richtung seines freien Willens, seiner Vernunft, auf das Object seiner Forschungen zu Stande kommt.

Noch ein Bedenken dürfen wir hierbei nicht unerörtert lassen. Es beruht darauf, daß wir der Natur die frühern Beweggründe, der Vernunft die spätern Zweckursachen zugewiesen haben; denn man wird nicht unbemerkt lassen, daß die Vernunft auch Beweggründe abgibt. Es fragt sich nur, in welcher Weise sie dies thut. Die Zwecke, welche sie für die Zukunft will, hören auf ihre Zwecke zu sein, sobald die Zukunft Gegenwart geworden ist und sie erreicht hat, was sie wollte; denn was wir haben, können wir nicht mehr erreichen wollen. Dadurch aber verlieren sie nicht ihren Werth. Unsere Zwecke erweitern sich nur mit den erreichten Zwecken; einen höhern Grad der Vernunft streben wir an, nachdem wir den niedern Grad gewonnen haben. Der niedere Grad, welcher nun erreicht ist, kann zwar nicht ferner Zweck bleiben, aber im höhern Grade, der nun Zweck geworden ist, muß er erhalten bleiben; er gibt die natürliche Grundlage für das vernünftige Streben nach dem Bessern ab. Was also früher die Vernunft erworben hat, das wird später ein Grund für weitere Erwerbungen, nach welchen der Wille der Vernunft sich streckt. Das wird es sein, was unter den vernünftigen Beweggründen für unser Leben verstanden wird.

Um sich dies Verhältniß klar zu machen, wird man das Verhältniß zwischen Natur und Vernunft im allgemeinen unter

ſuchen müſſen. Wir haben geſehen, daß man das Ueberſinnliche nur in Verbindung mit dem Sinnlichen, das Uebernatürliche nur in Verbindung mit dem Natürlichen ſich denken könne; da aber das Vernünftige etwas Uebernatürliches iſt, ſo folgt daraus, daß auch das Vernünftige nicht ohne Verbindung mit dem Natürlichen zu denken ſei. Auch umgekehrt werden dieſe Sätze gelten. Kein Sinnliches ohne Ueberſinnliches; denn jedes Sinnliche muß ſeinen Grund haben. Kein Natürliches ohne Uebernatürliches; denn wir wenigſtens kennen kein Natürliches, welches nicht für unſere Vernunft wäre. So ergibt ſich auch eine allgemeine Verbindung der Natur mit der Vernunft von beiden Seiten her. Anders freilich pflegt man ſich das Verhältniß zu denken, wenn man in den Naturwiſſenſchaften die Natur, in den moraliſchen Wiſſenſchaften die Vernunft als zwei ganz voneinander abgeſonderte Gebiete betrachtet; man bewegt ſich aber da in einer Abſtraction, deren man ſich leicht bewußt werden kann, wenn man in das Verfahren dieſer Wiſſenſchaften im Einzelnen eingeht und den Zuſammenhang aller Wiſſenſchaften bedenkt. Nur aus dieſer abſtracten Betrachtungsweiſe iſt es hervorgangen, daß man ſehr gewöhnlich die Natur und die Vernunft als zwei voneinander getrennte Gebiete des Seins ſich gedacht hat. In der concreten Entwickelung der weltlichen Dinge finden ſie ſich immer beiſammen und ſchlagen mit der fortſchreitenden Entwickelung ineinander um. Von der Natur haben alle Dinge ihre Anlagen und ihre Triebe; aus natürlichen Anlagen und Trieben muß ſich auch der Menſch entwickeln, und wenn wir ihn als vernünftiges Weſen betrachten, ſo hat er ſeine Vernunft urſprünglich als natürliche Anlage und als natürlichen Trieb empfangen; Natur und Vernunft ſind in ihm urſprünglich vereinigt, nur daß jene in Wirklichkeit beſteht, dieſe nur als unentwickeltes Vermögen. Nach allgemeinen Grundſätzen iſt es ſo mit allen weltlichen Dingen, welche den Namen mit Recht tragen. Man wird ſich dabei nur zu hüten

haben, daß man nicht Complexe lange dauernder Erscheinungen für wahre Dinge sich unterschieben läßt. Zu wahren Dingen gehört es, daß sie Selbständigkeit, wenigstens in der Anlage haben. Das würde nicht sein, wenn sie reine Naturproducte, also Erscheinungen wären und nicht selbst Erscheinungen begründen könnten durch Thätigkeiten, welche ihnen mit vollem Rechte zugerechnet werden dürften, also durch freie Thätigkeiten. Solange sie in ihrem ursprünglichen Vermögen beharren und sich nur selbst erhalten, haben sie freilich keinen Anspruch auf wirkliche Vernunft, aber die Anlage zur Vernunft werden wir ihnen nicht absprechen dürfen. Nur eine Weltansicht, welche auf Anthropologie sich beschränkt, kann dabei beharren, daß nur dem Menschen das Vermögen zu freiem oder vernünftigem Leben verliehen sei. Gott hat keine Naturerscheinungen geschaffen, sondern wahre Dinge, Wesen zu selbständiger Entwickelung bestimmt. Wir finden also überall Natur und Vernunft in ursprünglicher Verbindung.

Dies ist nun keineswegs die innigste Verbindung beider. In ihr besteht die Vernunft nur der Möglichkeit nach; nur eine mögliche Verbindung beider ist dadurch gesetzt. Daß eine wirkliche Verbindung unter ihnen stattfindet, hängt von der Entwickelung der Dinge ab, auf welcher alle Wirklichkeit beruht. Ihre Erkenntniß ist Sache der Erfahrung, welche nicht ausreicht, um sie überall nachzuweisen. Daß sie der Möglichkeit nach überall vorhanden sei, ist eine Annahme, welche aus allgemeinen Grundsätzen folgt, aber nicht in der Wirklichkeit sich darthun läßt.

Bei der ursprünglichen nur lockern, nur der Möglichkeit nach vorhandenen Verbindung beider soll es nicht bleiben. Die mögliche Vernunft soll zur wirklichen werden; das fordert die Vernunft, welche schon wirklich in der Erfahrung sich uns gezeigt hat. Jede Wissenschaft legt ein Zeugniß für sie ab. Die wirkliche Vernunft wird uns bezeugt im Leben des Menschen

überall, wo er in freien Entschlüssen das Wahre und Gute sich aneignet. Scheidet er sich dadurch von der Natur? Vielmehr was in seiner Natur, was in der Natur überhaupt lag, eignet er sich nur in Wirklichkeit an. Die Natur hat sich ihm in Vernunft verwandelt. Hat sie dadurch aufgehört Natur zu sein? Vielmehr sie ist nur eine höhere Natur geworden. Was in der Natur verborgen, in noch unbewußter Anlage, in noch unbewußtem Triebe lag, das ist in der Vernunft an das Licht des Bewußtseins getreten. Es hat dadurch nichts von seinem Charakter verloren. Denn wie die ursprüngliche Natur als Anlage und Trieb mit Nothwendigkeit sich selbst erhielt und wirkte, so wirkt auch die höhere Natur, welche aus der Bildung der Vernunft hervorgegangen, mit derselben Nothwendigkeit fort. Geschehenes kann nicht ungeschehen gemacht werden; die Folgen unserer Thaten im Bösen und im Guten müssen wir tragen und auf unsere Zukunft vererben. Die ursprüngliche Natur ist vergangen, aber es ist nur eine neue natürliche Grundlage für das weitere Leben an ihre Stelle getreten. Mit derselben Nothwendigkeit strebt sie nach Selbsterhaltung wie jene. Der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, daß jene ohne, diese mit Bewußtsein ihrer selbst sich behauptet. Dies gibt eine Vereinigung der Natur mit der Vernunft in Wirklichkeit. Sie findet in dem statt, was man zweite Natur auch in gewöhnlicher Vorstellungsweise zu nennen pflegt. Man bezeichnet als eine solche die Gewohnheit des Lebens, die Sitte, die Fertigkeit, erworbene Eigenheiten, welche aus der Uebung der Vernunft, aus dem Grade ihrer Entwickelung hervorgehen. Unwillkürlich und mit der Nothwendigkeit der Natur erhält sich das vernünftige Wesen auf dem niedern Grade seiner Bildung, indem es mit Fleiß nach dem höhern Grade strebt; denn der niedere Grad muß im höhern bleiben. Diese zweite Natur ist die mit der Vernunft geeinigte Natur. Beide sind so weit geeinigt, als der Grad der wirklich erworbenen Bildung reicht.

Hierin liegt nun das, was man Beweggründe der Vernunft zu nennen pflegt. Die Vernunft wird ein Beweggrund vom Frühern zum Spätern, weil sie das Frühere hervorgebracht hat, weil das von ihr hervorgebrachte nun zur Natur geworden ist. Die Fertigkeiten der Vernunft bestehen und erhalten sich mit derselben Nothwendigkeit, welche den Wirkungen der ursprünglichen Natur beiwohnt, und alles, was wir Beweggründe der Vernunft nennen dürfen, besteht nur in diesem nun mit Bewußtsein vollziehbaren Bestreben der Natur unter dem Wechsel der Verhältnisse und daher auch nothwendig in verschiedenen Uebungen den schon gewonnenen Grad der Bildung zu behaupten. Fortschritte werden im Wechsel der Uebungen beständig sich ergeben; aber nicht die Natur, weder die erste noch die zweite, nicht die schon gewonnene Bildung schafft sie, sondern nur aus der ursprünglichen Anlage und dem ursprünglichen Triebe werden sie gezogen. Fortschritte zu machen behält sich die Vernunft vor.

In den Verwickelungen unsers Lebens scheint es uns oft anders, als es ist. Die Fortschritte, welche wir gemacht zu haben glaubten, scheinen sich nicht mit Nothwendigkeit zu erhalten; Fertigkeiten, welche wir uns zuschreiben zu dürfen meinten, scheinen uns wieder verloren zu gehen. Wir werden in diesen häufigen, ja gewöhnlichen Fällen nur entweder unsern Glauben und unsere Meinung zu verbessern oder den Schein abzustreifen haben. Die Grade der vernünftigen Bildung, welche wir erreichen, sind theils nach dem Umfange, theils nach der Sicherheit unsers Besitzes zu messen. Ihre Extension verweist uns auf die Aufgabe, die äußere Natur uns anzueignen, damit die übrige Welt uns nicht fremd bleibe und wir als Glieder der ganzen Welt uns fühlen und erkennen lernen. Die intensive Sicherheit unserer Bildung beruht auf der Kraft, mit welcher wir die Elemente unsers Innern zusammenzuhalten wissen. Beide bedingen sich gegenseitig. Denn ohne uns mit der

übrigen Welt in Freundschaft zu setzen, können wir keine Sicherheit hoffen, ohne Sicherheit in uns können wir auch das Aeußere nur flüchtig auf uns wirken lassen. In ihrer Entwickelung gehen aber beide nicht in gleichem Schritt. Der Unterricht und die Zucht von außen, mit welchen der Umfang unserer Bildung uns verwickelt, gehen nicht dieselbe Bahn, welche unsere intensive Bildung sucht. Der Zwiespalt beider Richtungen ist nicht leicht auszugleichen. Die Fortschritte, welche wir machen, die Fertigkeiten, welche wir gewinnen, sind daher im Laufe unsers Lebens nicht unbedingt. Gewöhnlich geschieht es nun, daß wir Fertigkeiten uns zuschreiben, welche doch keineswegs fertig sind. Sie scheinen uns fertig zu sein, weil sie gegenwärtig in den Elementen unserer Bildung auf keinen Widerspruch stoßen; aber andere Elemente unserer Bildung können uns zugeführt werden, welche sie in Zweifel stellen. Sollen wir alsdann sagen, es wäre von ihnen nichts geblieben? Dann wäre die Meinung von der gewonnenen Fertigkeit eine Täuschung gewesen. Wenn Fertigkeiten verloren gehen, so kann man sicher sein, daß sie keine wahrhaft angeeignete Fertigkeiten waren. Aber es ist auch möglich, daß der Verlust des Ganzen nur scheinbar erfolgte, daß die gestörte Sicherheit sich wiederherstellt in einer andern reichern Verbindung und daß durch den vorangehenden Zweifel nur unwesentliche Nebenpunkte ausgeschieden werden. Alsdann würde sich zeigen, daß an dem Kerne der Fertigkeit nur der Schein der Vergänglichkeit haftete. Einen solchen fest bestehenden Kern, der als eine zweite Natur uns zuwächst, haben wir anzunehmen, wenn wir auf das sichere Fortschreiten der vernünftigen Bildung vertrauen, und in einem solchen Vertrauen arbeitet alle Wissenschaft.

Es ist um so nöthiger, über das Verhältniß zwischen Natur und Vernunft klar zu werden, je häufiger es durch den Streit zwischen Realismus und Idealismus oder, besser gesagt, zwischen Naturalismus und Rationalismus verdunkelt worden ist. Die

Hauptpunkte, welche dieſen Streit ſchlichten, liegen zwar unſerm Leben zu nahe, als daß ſie hätten verborgen bleiben können; aber den Misdeutungen ſind ſie auch immer ausgeſetzt geweſen. Die Idealiſten haben oft ausgeſprochen, daß alles vernünftig oder, wie man geſagt hat, geiſtig werden ſollte. Die Ideale der Vernunft führten auf dieſe Annahme. Wer vom vollkommenen Grunde ausging, konnte ſich kaum denken, daß er eine Welt ihm ſo ungleich, eine körperliche Natur ohne Wiſſen von ſich, ohne Tugend, geſchaffen haben könnte, und gewiß nicht, daß er ſie dazu beſtimmt hätte, in dieſer Unwiſſenheit und Unfertigkeit zu beharren. Indem man aber alles zu vergeiſtigen und zur Vernunft zu bringen dachte, vergaßen die meiſten, die Natur in Rechnung zu bringen; nur wenige erinnerten daran, daß die Tugend uns zur Natur werden ſollte, ſodaß wir ihr folgen müßten, wie der Stein der Schwere, und auch dieſe haben nur die innere Sicherheit der vernünftigen Bildung, aber nicht ihren Umfang und ihre Aufgabe, die äußere Welt ſich anzueignen, bedacht. Die Realiſten dagegen haben ſelten den Idealen der Vernunft die Beachtung geſchenkt, welche praktiſche und theoretiſche Vernunft fordern. Meiſtens waren ſie nur der Natur eingedenk und die Schranken der Natur ſchienen ihnen die Verwirklichung der Ideale zu verweigern. Oder wenn ſie doch den Idealen nicht entſagen wollten, ſo gedachten ſie zwar der Vereinigung der Natur mit der Vernunft, aber nicht in der rechten Weiſe; vielmehr ſie gaben die Vernunft der Natur hin und betrachteten ſie nur als deren höchſtes Product, gleichſam als die Blüte ihrer Erſcheinungen. Als eine ſolche Erſcheinung könnte ſie kein ſicheres Beſtehen haben. Sie überlegten nicht, daß die Vernunft etwas ganz Neues in der Welt bringt, welches keine Natur ſchaffen kann, Bewußtſein, Freiheit, zurechnungsfähigen Werth des ſittlichen Lebens und ſeiner Fertigkeiten. Beide Einſeitigkeiten der Idealiſten und der Realiſten ſollen wir meiden, indem wir erkennen, daß in den Fortſchritten

unſers Lebens eine wachſende Einigung der Natur und der Vernunft erreicht wird.

Die Lehre, daß die Vernunft in Natur ſich verwandle, wird man nicht dahin misdeuten, daß ſie zu etwas Körperlichem werde, denn der Vernunft ſetzen wir nicht, wie dem Geiſte, das Körperliche entgegen, und darüber ſind wir ja wol in dieſen Unterſuchungen ſchon lange hinweg, daß die Gründe der Erſcheinung in den Formen der Erſcheinung geſucht werden dürften. Es würde ein grobes Misverſtändniß des Realismus ſein, wenn man meinte, die wahre Natur des Menſchen beſtände in ſeiner körperlichen Figur und Größe und nicht in dem Charakter, welchen er wirklich beſitzt, weil er ihn im Laufe ſeines Lebens erworben hat. Von ihm werden wir freilich nicht leugnen dürfen, daß er in wahren und wirklichen, körperlich erſcheinenden Handlungen und Werken ſich zu erkennen gibt, aber das Bild, welches wir uns von der räumlichen Verknüpfung dieſer äußern Zeichen entwerfen, dieſes Bild des Körpers bildet doch nur eine ſinnliche Vorſtellung ſeiner Erſcheinungsweiſe dar, welches ſich eben wie ein Bild zur Wahrheit des Charakters verhält. Unter Natur verſtehen wir überhaupt den Grund der Naturproducte, der Naturerſcheinungen, eine bewegende Urſache, wie wir früher ſagten; der Körper dagegen iſt, wie bekannt, nicht die bewegende Kraft des Subjects, welches die Erſcheinungen begründet.

Von der andern Seite hat der Idealismus der zweiten Natur, von welcher wir reden, ihren wahren Namen entziehen wollen. Am entſchiedenſten hat ſich darüber Fichte ausgeſprochen. Er lehrte, die Freiheit der Vernunft beſtehe nur im Uebergange von der Unterwerfung unter das Naturgeſetz zur Unterwerfung unter das Sittengeſetz oder das Geſetz der Vernunft. In einem Acte der Freiheit ſoll ſich das Individuum über ſeine Abhängigkeit vom Naturtriebe erheben, aber auch zugleich ſeine Freiheit hingeben an den allgemeinen ſittlichen Zweck und ſo die Natur

in Vernunft enden. Dieſe Denkweiſe hat einige Aehnlichkeit mit der unſern. Unterſchiede zwiſchen beiden werden aber auch nicht verkannt werden können; zunächſt für unſere gegenwärtige Unterſuchung fällt uns von ihnen der in das Auge, daß Fichte zwar, ebenſo wie wir, annimmt, die Freiheit der Vernunft, ſobald ſie zum höhern Standpunkt des ſittlichen Willens ſich erhoben habe, verwandle ſich in einen Beweggrund, welcher uns mit Nothwendigkeit beherrſche, hierin aber nicht den Charakter der Natur ſieht, ſondern die allgemeine Vernunft, das Vernunftreich, herbeizieht, um den Gang der Entwickelung mit reiner Vernunft ſchließen zu laſſen. Ohne Zweifel leitet ihn hierin der idealiſtiſche Zug ſeiner Lehre. Wir werden ihm hierin nicht ſo weit nachgeben dürfen, daß wir im weltlichen Werden etwas für Vernunft gelten ließen, was nicht mit Freiheit vollzogen würde.

Doch man könnte dies für einen Streit nur um den Sprachgebrauch halten, wenn nicht daran noch andere Unterſchiede ſich knüpften. Dieſe ſind es auch, was uns beſtimmt hat, die hier beſprochene idealiſtiſche Lehrweiſe einer genauern Unterſuchung zu unterziehen. Sehr auffallend könnte es auf den erſten Anblick ſcheinen, daß Fichte den Uebergang von der Natur zur Vernunft für etwas Plötzliches hält. Der Wechſel der Herrſchaft ſoll in einer einzigen That der Selbſtbefreiung ſich vollziehen; nur in dieſer einzigen That ſollen wir freien Willen haben; bisher gehörten wir der Macht der Naturtriebe an; jetzt geht uns ein Auge auf für das ſittliche Gebot, unſere Vernunft erleuchtet uns und läßt uns das Gute ſchauen; damit ſind wir dem Reiche der Vernunft unterthan geworden; wie wir das Gute ſchauen, ſo müſſen wir es thun. Dies iſt gegen alle Erfahrung; ihr gehorſam haben wir eine allmähliche Entwickelung der Vernunft, eine allmähliche Umwandlung derſelben in die zweite Natur angenommen. Und dennoch wird dieſer Punkt nicht allein von Fichte behauptet; nur weil er einer viel

allgemeinern Meinung angehört, verdient er unsere Beachtung; nur nicht immer in derselben Form und mit derselben schneidenden Schärfe ist er vorgetragen worden. Jenen plötzlichen Sprung von der Natur zur Vernunft, von der alten Natur zum neuen Menschen hat man die Bekehrung zum Guten oder die Wiedergeburt genannt, man hat von einem Moment gesprochen, in welchem der sittliche Charakter sich entscheide und von nun an als schlechthin fester Charakter den weitern Verlauf des Lebens unwiderruflich bestimme, denn seinen Charakter müsse ein jeder in allen seinen Werken bewähren. Damit hängt zusammen der unbedingte Unterschied, welchen man behaupten zu müssen glaubt, zwischen dem Reiche des Guten und des Bösen, zwischen Frommen und Gottlosen. Einmal, wenn die Entscheidung des Lebens gekommen ist, schlägt man sich zur guten oder zur bösen Partei und dann gehört man der einen oder der andern ganz an, denn keine Partei duldet Halbheit. Wie gesagt, dieser Meinung widerspricht die Erfahrung; in ihr finden wir oft, ja beständig Halbheiten. Aber sprechen nicht für sie die Forderungen der Vernunft? Wenn sie richtig verstanden werden, nicht. Denn sie fordern wol unbedingt den Zweck und das Gute, aber sie gestehen auch zu, daß es werden soll, und vom Werden läßt sich die Halbheit nicht trennen. Nicht auf einmal, müssen wir sagen, geht uns das Gute auf; die Begeisterung für das Ideal, der starke Glaube an das Gute, sobald wir es gefaßt haben, ist schön; dafür entflammt sich unser Herz; aber auch die Kritik hinkt nach, die Kritik unser selbst. Das Gute, wie wir es gefaßt haben, werden wir bekennen müssen, ist nicht das ganze Gute. Die erste, rohe Natur, aus welcher wir uns herausarbeiten müssen, gibt ein verzögerndes Element ab für den Flug der Vernunft, welcher zum Ziele eilt, das Uebernatürliche erreichen wir nicht in einem Sprunge, unser vernünftiges Leben fordert allmählich fortschreitende Arbeit.

Und ſo werden wir auch das etwas anders ſtellen müſſen, was man von der Unfreiheit unſers Lebens unter der Herrſchaft der vernünftigen Einſicht, des Glaubens an das Gute oder des ſittlichen Charakters u. ſ. w. geſagt hat. Zwar unſerer zweiten Natur, dem Charakter, der ſich in uns feſtgeſetzt hat, haben wir zu gehorchen, aber er iſt noch lange nicht gebildet und feſt genug, um nicht unſerer Freiheit noch einen weiten Spielraum zu geſtatten. Neue Erleuchtungen unſerer Vernunft müſſen hinzutreten, um im friſchen Zuge des Fortſchritts uns zu erhalten; was ſchon gewonnen worden iſt, wohnt uns nicht mit ſolcher unbedingten Feſtigkeit bei, daß es nicht fortwährender Befeſtigung bedürfte. Wir erinnern uns an den Gemeinplatz: wer nicht fortſchreitet, der kommt zurück. Alſo auch die zweite Natur, ſie ſollte nicht völlig Natur ſein, nicht mit unbedingter Nothwendigkeit bleiben und wirken? Das meinen wir nicht, das würde gegen unſere frühern Sätze ſein: Wir führen das, was in aller Leute Munde iſt, nur an, um daran zu erinnern, daß es mit der zweiten Natur noch eine andere Bewandtniß hat als mit der erſten. Dieſe war noch ohne Vereinigung mit der Vernunft, jene hat durch ihre Vereinigung mit ihr auch für die Freiheit einen größern Raum gewonnen. Die Sache verlangt eine genauere Erklärung.

Daß der Raum der Freiheit durch die zweite Natur ſich vergrößert, ergibt ſich aus dem Verhältniß der Vernunft zur erſten und zur zweiten Natur. Die erſtere iſt rohe Natur; ſie will die Vernunft nicht; ſie ſoll nicht bleiben; die andere iſt gebildete Natur; gegen ſie hat die Vernunft nichts einzuwenden; ihr freier Wille iſt mit ihr einverſtanden; er will ſie feſthalten und erweitern. Zu dem letztern ſchreitet er alsbald; denn noch weitere Zwecke ſind zu verwirklichen; die zweite Natur hat noch nicht alles Gute erfaßt, ſie hat nur eine Fertigkeit geboten, welche der freie Wille der Vernunft zu neuen Erfolgen verwenden ſoll. Davon haben wir reichliche Erfahrungen, und

dieſem Gedanken zu folgen, ſtellt ſich keine Schwierigkeit entgegen. Aber die Erfahrung ſcheint auch zu zeigen, daß die zweite Natur, die erworbene Fertigkeit, nicht die Feſtigkeit hat, welche wir von ihr erwarten ſollten. Oft verſagt ſich uns die günſtige Gelegenheit, unſere Fertigkeiten zu üben, oft verſäumen wir ſie; dann geht uns aus Mangel an Uebung unſere Gewohnheit, unſere Fertigkeit, unſere zweite Natur verloren. Das ſind die Erfahrungen, welche gegen unſere Regel zu ſprechen ſcheinen. Häufig genug kommen ſie vor, um uns in dem Glauben an unſere mit der Natur geeinigte Vernunft zu erſchüttern. Aber ſollten ſie nicht doch zu den häufigen Ausnahmen gehören, welche richtig verſtanden die Regel beſtätigen?

Mehrere Umſtände mögen zuſammenkommen, um das, was uns als Regel gilt, faſt als Ausnahme erſcheinen zu laſſen.

Gewiß würde man ſich ſehr irren, wenn man die zweite Natur den ſtarren Maſſen ähnlich finden wollte, welche wir feſte Körper nennen. Bei weitem näher ſchließt ſie der lebendigen Natur ſich an, deren feſtes Geſetz wir nicht bezweifeln, obgleich wir ſie in beſtändigem Wechſel ihrer Proceſſe finden; denn aus dem Leben iſt ſie hervorgegangen und Leben ſoll ſie wecken. Die Fertigkeiten unſers wirklichen Charakters ſuchen beſtändig neue Erfolge. Schon iſt bemerkt worden, ſie wären nicht ſo fertig, daß wir nicht noch fertiger ſie zu machen bemüht ſein müßten; ihre Fertigkeit iſt im Wachſen nicht allein nach der Stärke der Intenſion, ſondern auch nach der Extenſion der Bildung. In dieſer letzten Richtung ihres Wachsthums kann es nun nicht ausbleiben, daß ihr Elemente zugeführt werden, welche ſich nicht ſogleich verarbeiten laſſen. Verarbeitet würden ſie werden, wenn die gewonnene Fertigkeit ſtark genug wäre, ſie den Elementen der ſchon gewonnenen Bildung ſogleich einzufügen; aber der Grad ihrer Kraft iſt hierzu oft nicht im Stande, die neuen Elemente der Bildung, welche unſere Auf-

merkſamkeit fordern, ſtechen oft zu ſehr von dem bisher Gewohnten ab. Dann finden wir uns im Zweifel und unentſchloſſen werden wir irre an dem ſichern Beſtehen unſers wirklichen Charakters. Weil er nicht ſchlechthin fertig iſt, ſucht er nothgedrungen ſeine Ergänzungen; er iſt ſich bewußt, daß er ihrer bedarf. Die Grundſätze, auf welchen er beruht, ſie müſſen ſich eingeſtehen, daß ſie aus einem nur beſchränkten Geſichtskreiſe hervorgegangen nicht die allſeitige Weite haben, welche jede Verbeſſerung ausſchlöſſe. Sowie nun neue Geſichtspunkte ſich aufdrängen, tritt die Nöthigung ein, die alten Grundſätze umzubilden, und es wird zweifelhaft, wie viel von ihnen ſeine Feſtigkeit behaupten wird. Da kann es wol geſchehen, daß auch alles in ihnen uns unſicher geworden zu ſein ſcheint; aber etwas Wahres wird an ihnen doch wol bleiben und immer wieder ſich geltend machen; das wird ihre feſte Natur ſein, welche jetzt noch mit Mängeln und Schwächen ſich verbunden zeigt.

Dieſer Umſtand weiſt auf das beſchränkte Sein der zweiten Natur hin und läßt zugleich durchblicken, daß es mit dem Schein verbunden iſt, welcher alles beſchränkte Sein begleitet. Dies haben wir noch beſonders hervorzuheben. Schon früher haben wir geſagt, daß wir nur einen Kern unſerer Gewöhnungen als zweite Natur zu betrachten hätten. Um ihn lagern ſich manche Gewohnheiten, Kunſtgriffe und Mittel zur Anwendung, welche wir auch zu unſern Fertigkeiten zu ſchlagen pflegen. Wenn wir ſie alle als wahre Fertigkeiten zu betrachten hätten, ſo würden wir die Feſtigkeit der zweiten Natur nicht behaupten können; denn ganz regelmäßig ſehen wir dieſe Mittel ſchwinden, ſowie ſie aufhören in Uebung geſetzt zu werden, weil wir ihrer nicht ferner bedürfen. Mit wie vielen Mitteln ſind wir überladen, ſehr werthvollen Mitteln, welche wir aber doch nur zu den vergänglichen Mitteln, nicht zu den bleibenden Zwecken unſers Lebens rechnen dürfen. Die Fertig-

keiten der Sprache und der Schrift ſuchen wir uns mit Mühe anzueignen; ſie verſagen ſich uns auch wieder, wenn die Natur ihren Dienſten ſich entzieht; ſie ſind eben nur vergängliche Mittel, wir bedürfen ihrer nicht mehr, wenn wir zur Verſtändigung gekommen ſind. So iſt die wahre Fertigkeit mit einer Maſſe des Scheins von Fertigkeiten überdeckt. Die zweite Natur hat es mit der erſten gemein, daß ſie verborgen bleiben kann. Wenn die Gelegenheit ſich zu bethätigen ihr fehlt, dann können wir meinen, ſie ſei nicht mehr, aber ſie ruht nur im Grunde des Lebens. Völlig fehlt ihr auch wol die Gelegenheit nie und ſie ruht nie gänzlich. Das Vergangene dauert in ſeinen Folgen fort; aber unſern Sinnen iſt es nicht gegenwärtig und unſer Verſtand kann es nicht entdecken. Der Gewinn unſerer Vergangenheit lebt in unſerer Gegenwart fort, aber uns fehlt augenblicklich die Gegenwart des Geiſtes, welche uns an ihn erinnern könnte. So iſt die zweite Natur mit mannichfaltigem Schein überdeckt. Wie die erſte Natur iſt ſie da, aber nicht weniger in Geheimniß gehüllt als dieſe; wie alle Natur in unſerm gegenwärtigen Leben, hüllt ſie ihre überſinnliche Wahrheit in ſinnliche Erſcheinung. Nur die Vernunft bringt alles ans Licht; die Natur wird durch ſie erleuchtet, wenn ſie mit ihr ſich verbindet; aber im Laufe des Lebens iſt die Natur nie ganz mit ihr vereinigt.

Wir ſehen hieraus, daß die zweite Natur mit Sinnenſchein belaſtet iſt, dem ſie zu Grunde liegt; ſie gehört alſo dem Ueberſinnlichen zu, den Beweggründen, welche die Erſcheinung hervorbringen helfen. Von der übernatürlichen Vernunft finden wir uns wieder auf die überſinnliche Natur verwieſen. Die enge Verbindung zwiſchen beiden wird ſich nicht leugnen laſſen. Dadurch dürfen wir uns doch nicht verleiten laſſen, beiden gleiche Bedeutung zu geben; denn ſehr ſeltſam würde es herauskommen, wenn ſich nun ergäbe, das Uebernatürliche wäre die zweite Natur, alſo etwas Natürliches.

Die Unterſuchung über das Uebernatürliche hat uns zu weitläufigen Erörterungen gezwungen, weil ſie auf den Unterſchied zwiſchen Natur und Vernunft führt, welcher in den Streitigkeiten zwiſchen Realismus und Idealismus eine Kette von Schickſalen erlebt hat. Wir haben uns in dieſer und den vorangehenden Unterſuchungen über das Ueberſinnliche zunächſt an den wiſſenſchaftlichen Sprachgebrauch gehalten, aber dabei doch nicht unterlaſſen können, auch den Sachverhalt, nach welchem er ſich richten muß, nach Gebühr zu berückſichtigen. Zum Abſchluſſe werden wir nun die Ergebniſſe zuſammenzuziehen haben.

In der Betrachtung der Welt, haben wir geſehen, können wir ohne die Annahmen von überſinnlichen und übernatürlichen Gründen nicht auskommen. Von dem Verhältniſſe der weltlichen Dinge zu ihrem Schöpfer können wir dabei ganz abſehen. Beide Arten der Gründe ſind in der ſinnlichen und der natürlichen Welt vorhanden. Die ſinnlichen Erſcheinungen ſind nicht denkbar ohne überſinnliche Dinge und überſinnliche Thätigkeiten, welche ſie hervorbringen helfen. Das Uebernatürliche iſt nicht allein in Wundern zu ſuchen, welche wir als Thaten Gottes betrachten möchten, ſondern auch in den Thaten der Menſchen, für welche wir ſie verantwortlich machen, welche wir ihrer Vernunft zurechnen. Wenn wir auf die menſchliche Vernunft zurückgehen, um Werke der Kunſt uns begreiflich zu machen, ſo ſehen wir in der Welt übernatürliche Kräfte wirkſam.

Fragen wir nun, wie Ueberſinnliches und Uebernatürliches voneinander ſich unterſcheiden. Die überſinnlichen Gründe des Sinnlichen können ihrem Begriff nach ſich nur verwickelt finden mit den Proceſſen des ſinnlichen Lebens, und wo dieſe walten, da haben wir es immer mit etwas Beſtehendem zu thun, welches ſein Daſein in ſinnlicher Erſcheinung verräth. Sie ſind Naturproceſſe, welche auf Selbſterhaltung ihrer Subjecte ausgehen, ſowol auf dem niedrigſten wie auf den höhern Graden des Daſeins; in der erſten wie in der zweiten Natur liegt der

unüberwindliche Trieb der Selbſterhaltung. Das Ueberſinnliche bezeichnet uns alſo das erhaltende Princip in der Welt. Von der Vernunft haben wir geſagt, daß ſie auf den Zweck ausgehe; nicht das Beſtehende will ſie erhalten, ſondern das Beſſere hervorbringen. Das Uebernatürliche alſo haben wir als Princip des Fortſchritts zu betrachten; es geht auf die Entwickelung der in der Natur verborgenen Keime aus. Die übernatürliche Vernunft, ein Wunder denen, welche nur der Natur ihren Glauben ſchenken, bringt daher an das Licht, was die Natur verborgen hält, an ihr eigenes Licht nämlich in dem freien Denken, in welchem der Menſch ſeine Zwecke ergreift und aus der rohen Natur die Formen ſeines gebildeten Lebens zieht.

An ihr eigenes Licht, haben wir geſagt, bringt es die Vernunft; denn nur für ſich würde ein jeder ſeine Vernunft haben, wenn nicht die Natur hinzuträte; ja wir müſſen hinzuſetzen, nur in einem Augenblicke ſeiner Erleuchtung würde er ſie beſitzen, wenn nicht zu dem Princip des Fortſchritts, zu der übernatürlichen Erleuchtung, das erhaltende Princip der Natur, das Ueberſinnliche ſich geſellte. Was im Innerſten des vernünftigen Weſens als Entſchluß und Gedanke ſich erzeugt hat, das muß im Verkehr mit der übrigen Welt in ſinnlicher Erſcheinung als überſinnliches Princip ſich offenbaren, nur ſo kann es in Wechſelwirkung mit den übrigen Dingen treten, nur ſo als Glied der zuſammengehörigen Welt ſich behaupten, erhalten. Entſchluß muß in Handlung, Gedanke in Sprache, Miene, Geberde ſich verkünden. Was im Augenblicke des Entſchluſſes und des Gedankens der Vernunft einleuchtete und als Fortſchritt auftrat, das hört ſogleich auf, neu und Fortſchritt zu ſein, und wird dem erhaltenden Princip der zweiten Natur überliefert.

Ueber das Verhältniß zwiſchen dem Ueberſinnlichen und dem Uebernatürlichen ſetzen wir noch einiges hinzu. Das Werden der Welt fordert in gleichem Maße und immer zuſammen die Gründe der Erhaltung und der fortſchreitenden Entwickelung.

Wie Vermögen und Trieb ſind beide aneinandergeknüpft. Die Natur würde umſonſt ſein, wenn ihre Anlagen nicht zur Wirklichkeit gelangten. Das Uebernatürliche gehört dazu, um ſie aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu fördern. Aber immer kann es nur an das Natürliche ſich anſchließen; was nicht möglich iſt, kann nicht wirklich werden. Das Ueberſinnliche iſt die Vorausſetzung des Uebernatürlichen. Dieſe Ueberlegungen, deren noch manche andere ähnlicher Art ſich zufügen ließen, müſſen uns davor warnen, in der objectiven Betrachtung der weltlichen Dinge und ihrer Geſchichte die eine oder die andere Seite ihrer Gründe ausſchließlich zu berückſichtigen. Nur abſtracte Geſichtspunkte, deren wir uns in der Forſchung nicht entſchlagen können, laſſen uns bald die eine, bald die andere vorziehen.

Wenn wir dabei die Objecte unſers Denkens nach ihrem Werthe abſchätzen, ſo fordert das Uebernatürliche den Vorrang. Denn es bringt das Beſſere. Zu allen Werth müſſen wir von ihm herleiten, weil alles Gute, alles, was den Dingen der Welt in Wahrheit zugerechnet werden kann, von der Vernunft kommt. Man könnte fürchten, daß die Vernunft, wenn ſie dies gewahr wird, ſich über die Natur in Stolz überheben würde; aber Stolz iſt, wie jede Leidenſchaft, ihr fremd, und in Beſinnung auf ſich ſelbſt wird ſie gewahr, daß ſie allen Werth, welchen ſie ſich aneignet, aus der erſten ihr verliehenen Natur ziehen muß und alle Dauer ihres Beſitzes auf der zweiten Natur beruht. Wir kennen wol die Verirrungen der Leidenſchaft, welche ein übernatürliches Licht in widernatürlichen Verzückungen, eine übernatürliche Macht in widernatürlicher Steigerung dienſtbarer Kräfte geſucht haben; in ihnen aber haben wir nur Mangel an Vernunft zu ſehen. Was die ungeſtörte Vernunft will, das iſt das Natürliche, welches den Anlagen und Trieben im Weſen der Dinge entſpricht; ſie ſtrebt nach nichts anderm als nach der Entwickelung der rohen Natur zur gebildeten Form; in dieſer wird nichts ſchlechthin Neues geſetzt, nichts von dem auf-

gegeben, was in der alten Materie lag, ſondern nur alles für die Vernunft gewonnen, was die Natur darbot, damit es in der zweiten Natur, in veredelter Form ein unvergänglicher Beſitz der einzelnen Geſchöpfe und ihrer Geſammtheit immer mehr werde und bleibe.

In einer andern Rückſicht betrachten wir die weltlichen Dinge und ihre Geſchichte, wenn wir ſie zum Gegenſtande unſerer Erkenntniß machen. In ihr tritt das Uebernatürliche zurück und das Ueberſinnliche wird der Gegenſtand der Forſchung. Wir wollen wiſſen, was iſt, was in den Erſcheinungen ſich uns offenbart; die überſinnlichen Gründe der ſinnlichen Erſcheinungen wollen wir entdecken. Freilich wir werden dabei nicht unbemerkt laſſen können, daß unter dieſen Gründen auch die Vernunft iſt, daß ſie alles Werthvolle, jeden Fortſchritt, daß ſie auch die Erkenntniß hervorbringt. Aber der wiſſenſchaftliche Forſcher richtet ſeinen Blick auf das Object; ſich ſelbſt, das Subject der Forſchung, vergißt er über das Sein, welches er in ſeinen Gründen erkennen möchte. Dieſes Sein iſt vorhanden. Aus der übernatürlichen Vernunft mag es entſprungen ſein; das wird er bei gründlicher Forſchung zugeben müſſen; aber wie es in der ſinnlichen Erſcheinung ſich zu erkennen gibt, iſt es ein Product der Natur; die Vernunft hat ſich mit der Natur vereinigen müſſen, um es aus ihrem Innern in die Erſcheinung eintreten zu laſſen; es iſt nun da, vorhanden und feſtgehalten als zweite Natur, und ſo erſt machen wir es zum Gegenſtande unſerer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung. Daher wird auch das Uebernatürliche von der Wiſſenſchaft immer nur in ſeiner Verbindung mit dem Natürlichen betrachtet und ſtellt ſich dem wiſſenſchaftlichen Denker nur als ein Grund der ſinnlichen Erſcheinung, als ein Ueberſinnliches dar. Nur dafür können wir ſorgen, daß es uns nicht ſcheine, als wäre in dem Ueberſinnlichen nicht auch etwas Uebernatürliches enthalten. Unter den Gründen der Erſcheinung finden wir doch auch die Kunſt

des Menſchen, welche die Natur übertrifft, ſehr deutlich vertreten.

Wir werden es hieraus zu erklären haben, warum die Philoſophie ſehr viel und faſt vom Beginn ihrer Unterſuchungen an mit dem Begriff des Ueberſinnlichen, ſehr wenig und ſehr ſpät mit dem Begriff des Uebernatürlichen ſich beſchäftigt hat. Erſt von ihr entferntern Beweggründen aus mußte ſie auf den letztern aufmerkſam gemacht werden; daher hat ſie auch nicht ohne mancherlei Misverſtändniſſe in ihn ſich zu finden gewußt. Für die Wiſſenſchaft iſt der erſtere von viel allgemeinerer Bedeutung als der andere; jener nimmt dieſen in ſich auf, weil im wiſſenſchaftlichen Forſchen alles auf die Erklärung der Erſcheinungen ankommt; die Vernunft kommt dabei nur in Betracht, ſofern ſie ſelbſt einen Factor der Erſcheinungen abgibt; in ihrer reinen Innerlichkeit gibt ſie nur einen flüchtigen Augenblick ab, welcher in ſeinem übernatürlichen Aufleuchten, in der plötzlichen Erleuchtung des Willens und des Verſtandes, der Erkenntniß ſich nicht ſtellen will.

Damit wir doch auch für die Wiſſenſchaft den Unterſchied des Uebernatürlichen vom Ueberſinnlichen retten, gehen wir zurück auf unſern frühern Satz, daß wir das Werden der Welt uns nur verſtändlich machen können, wenn wir es als Mitte betrachten zwiſchen Anfang und Ende, zwiſchen Beginn und Zweck der Entwickelung. Die überſinnliche Natur gibt den Beginn, die übernatürliche Vernunft will den Zweck. Beide rein und in unbedingter Bedeutung zu erkennen, werden wir in der Mitte unſers Forſchens nicht hoffen dürfen. Das Räthſel, das Wunder der Weltentwickelung iſt die nicht endende Aufgabe unſers Nachdenkens; aber denken müſſen wir an beide, und daß dies leere Gedanken ohne Gehalt und Erfüllung bleiben müßten, dürfen wir auch nicht behaupten. Unſer freies Nachdenken verweiſt uns auf die Freiheit unſerer Vernunft. Die freie That

hat man einen unbedingten Anfang genannt; unbedingt ist sie wol nicht; aber in Bezug auf die Person, welcher in ihr ein neues Motiv, der Anfang einer neuen Reihe von Lebensacten sich eröffnet, darf sie als ein frischer Anfang angesehen werden. Bedingt ist sie durch die ursprüngliche Natur, die natürliche Anlage der Person, welche zu dieser That die Fähigkeit bot. Wenn nun im freien Denken etwas sich uns eröffnet, was in unserer ursprünglichen Natur lag, dann ist ein Element unserm Erkennen zugänglich geworden, welches dem absoluten Anfang angehört. Nicht weniger über das Ende als über den Anfang eröffnet uns die freie That etwas; denn zur Erfüllung des Zwecks soll der freie Wille der Vernunft das Seine beitragen. Doch nicht unbedingt, nicht in seiner ganzen Fülle eröffnen uns unsere Entschlüsse den Zweck; nur auf Plane der weitesten Zukunft wird von ihnen hingedeutet. So mögen wir wohl sagen, daß wir über Anfang und Ende einiges verstehen können, aber doch über beide nur einen kleinen Theil, der ohne seinen Zusammenhang mit dem Ganzen nicht völlig verstanden werden kann. Diesen Theil zu mehren, durch ihn tiefer und voller in die Erkenntniß des Uebersinnlichen und Uebernatürlichen einzudringen, ist die Aufgabe des theoretischen Lebens.

Dabei bleibt aber doch das Uebersinnliche der Gegenstand unserer Forschung; denn das Uebernatürliche können wir nur in seiner Verbindung mit der Natur fixiren. Dem freien Willen der Vernunft ist es nicht gegeben, mit dem Gegenwärtigen, mit dem Genuß des Augenblicks sich zu begnügen; er eilt vom Errungenen fort zu neuen Erwerbungen. Nur in seiner Verbindung mit der zweiten Natur, in den Werken, den Errungenschaften der Vernunft bietet er ein ruhiges Object der Betrachtung dar. Daher ist das Uebersinnliche das Problem der Theorie und die Hauptfrage der Wissenschaft, wie wir zur Erkenntniß des Uebersinnlichen in unserm sinnlichen Leben und Vorstellen gelangen können. Mit ihr haben wir uns

hier nicht beſchäftigen wollen, ſondern nur den Grund für ſie gelegt, indem wir zeigten, daß mitten in der ſinnlichen Welt das Ueberſinnliche iſt.

Zuſatz über das Uebernatürliche.

Den Begriff des Uebernatürlichen haben wir ganz ohne ſeine Beziehung zu Gott gelaſſen. Theologiſche Intereſſen aber haben ihn geweckt oder betont; die Philoſophie kann dieſe Beziehung auch nicht außer Augen laſſen, wenn ſie auch nicht die zunächſtliegende für ſie ſein ſollte. Wir würden uns dem Vorwurf ausſetzen, daß wir ihn zu oberflächlich betrachtet hätten, wenn wir nicht wenigſtens nachträglich auf ſie eingingen. Ja, wenn wir den gegenwärtigen Streit über Sein und Nichtſein des Uebernatürlichen in der Welt betrachten, ſo könnte uns noch ein härterer Vorwurf zu treffen ſcheinen. Man könnte meinen, wir hätten Gegner und Freunde deſſelben nur täuſchen wollen, indem wir ihnen einen ganz andern Begriff untergeſchoben hätten, als um welchen ihr Streit ſich handelte. So iſt es nicht; wir haben nur verſucht einen Geſichtspunkt aufzuſtellen, über welchen beide Parteien ſich einigen könnten, wenn ſie in ihrem Streite von andern unweſentlichen und verwirrenden Nebenpunkten abließen. Hierüber ſollen noch einige Bemerkungen folgen, welche freilich allen Windungen des Streits nicht gleichmäßig werden folgen können. Unſerm Nachtrag dürfen wir keine zu weite Ausdehnung geben.

Im Uebernatürlichen, meint man, müſſe ſich die Wirkſamkeit Gottes in der Welt in einer ungewöhnlichen Weiſe offenbaren. Zwei Arten pflegt man zu unterſcheiden, in welchen ſeine Herrſchaft über die Welt in ſolcher Weiſe ſich verkünde, die übernatürliche Offenbarung und das Wunder. Unter eine dieſer beiden Arten wird alles fallen, was von übernatürlichen

Erweisungen der göttlichen Allmacht Zeugniß geben soll. Man will damit nicht leugnen, daß in allem Geschehen Gottes gegenwärtige Macht sich verkünde; aber in der religiösen Erleuchtung unserer Vernunft und in den Wundern, welche in der Natur geschehen, trete sie so augenscheinlich hervor, daß wir uns zum Glauben an sie wie gezwungen sähen.

Von diesen beiden Arten ist aber die erstere bei weitem die wichtigste. Wir müssen dies beweisen, weil es von der positiven Theologie wol nicht immer in dem Maße anerkannt worden ist, in welchem wir es geltend zu machen haben.

Es liegt doch auch im Interesse der positiven Theologie, diesen Punkt nicht unbeachtet zu lassen. Denn im wesentlichen kommt es ihr auf die Offenbarung an; eine offenbarte Lehre und offenbarte Gebote will sie geltend machen. Diese Offenbarungen haben ihr ein ganz allgemeines Ansehen; das Privatleben der Gläubigen, das öffentliche Leben der Kirche sollen sie ohne Unterbrechung erfüllen. Die Wunder dagegen, sie sind einmal geschehen; für die, welche sie erlebten, hatten sie eine erschütternde Wirkung mittelbar oder unmittelbar; die, welche nur aus ferner Ueberlieferung von ihnen hören, können sie nur in viel geringerm Maße bewegen; für das gegenwärtige Leben der Gläubigen haben die meisten von ihnen gar keine tiefer eingreifende religiöse Bedeutung. Die meisten dieser Wunder, besonders die des Neuen Testaments, gehören dem Privatleben vergangener, unbekannter Geschlechter an und machen gar keinen Anspruch auf öffentliche Autorität. Bei reiflicher Ueberlegung wüßte ich nicht zu sagen, was es den religiösen Glauben schädigen könnte, wenn das eine oder das andere dieser Wunder uns nicht überliefert wäre. Wir müssen daher fragen, wozu der Glaube an diese übernatürlichen Wunder gefordert wird. In der That nur zur Bestätigung der göttlichen Offenbarungen. Sie sollten Zeugniß ablegen, das tritt deutlich in den Ueberlieferungen hervor, von der göttlichen Sendung der Propheten,

der Träger der Offenbarung. Von uns wird der Glaube an die Wunder gefordert, weil wir dadurch unſern Glauben an die Ueberlieferungen eingeſtehen ſollen, in welchen die Offenbarung auf uns gekommen iſt. Deswegen legt man Gewicht auf den Wunderbeweis. Die Wunder ſollten die Geſandten Gottes beglaubigen; unſer Glaube an die Wunder ſoll auch die Tradition beglaubigen, durch welche Gottes Offenbarungen auf uns gekommen ſind; was den Wunderbeweis mehr als alles andere beglaubigt, das iſt die untergeordnete Bedeutung der Wunder; denn nur als Mittel für die Beglaubigung der übernatürlichen Offenbarung geben ſie ſich zu erkennen.

Wir haben hiernach der übernatürlichen Offenbarung eine viel allgemeinere Bedeutung beizulegen als dem Wunder. Daher erſtreckt ſie ſich auch auf unſere Zeiten; ein jeder Erleuchtete darf ſich rühmen, daß ſie ihm zugekommen iſt, und jede gläubige Seele hofft auf die Offenbarungen des göttlichen Geiſtes in ihrem Gemüthe. Dagegen wenn von übernatürlichen Wundern der Gegenwart die Rede iſt, ſo begegnet das dem entſchiedenſten, ſelbſt öffentlich bekannten oder geſetzlich zugeſtandenen Unglauben. Da man allgemein anräth, Wundern nur nach ſorgfältigſter Prüfung zu trauen, wir aber gegenwärtig kaum eine ſichere Erfahrung von ihnen haben, werden wir den Begriff des Wunders vom Alterthum entnehmen müſſen. In ihm war der Glaube an Wunder allgemein, bei Juden, Chriſten und Heiden verbreitet und ebenſo allgemein wurden Wunder und Zeichen zuſammengeſtellt. Jedes Wunder iſt dem Alterthum auch zugleich ein Zeichen, welches uns den Willen, das Gebot oder Verhängniß eines übermenſchlichen Weſens verkündet, und erſt dadurch iſt das Wunder ein Wunder, daß eine ſolche Offenbarung durch daſſelbe zu uns gelangt. Wenn die Geſandten Gottes durch ihre Wunderthaten ſich uns beglaubigen, ſo geben ihre Wunder nur Zeichen ab, daß Gott durch ſie ſeine Offen-

barungen zu uns gelangen laſſen will. Wir ſehen hieraus, daß der Begriff des Wunders durch den Begriff der Offenbarung bedingt iſt.

Wollen wir nun die Wunderberichte des Alterthums verſtehen, ſo müſſen wir ſie in ſeinem Sinn nehmen. Sie waren ihm eine faſt allgemein anerkannte Sache. Die Philoſophen ſcheuten ſich nicht, ſie anzuerkennen. Plato erklärt die Verwunderung über das Wunderbare für den philoſophiſchen Affect. Freilich der Zweifel, der von andern für den Eingang in die Philoſophie gehalten worden iſt, ſteht auch der Verwunderung ſehr nahe, und Zweifel an wunderbar erſcheinenden Thatſachen konnten nicht leicht ausbleiben, aber das Alterthum war in dieſer Beziehung weniger zweifelhaft als wir. Die Macht des Göttlichen ſchien ihm überall ſich verkündigen zu können; daher iſt ſein Glaube an Wunder feſt in der Vorausſetzung, daß jedes Wunder nur eine Offenbarung der göttlichen Macht und des göttlichen Rathſchluſſes iſt.

So können wir nicht daran zweifeln, daß von den beiden Arten des Uebernatürlichen, welche wir unterſchieden haben, die übernatürliche Offenbarung die erſte und wichtigſte iſt. Von ihr aus müſſen wir auch über das Wunder uns zu verſtändigen ſuchen, weil es nur in Begleitung der Offenbarung auftritt. Hierdurch wird auch das Wunder unſerer Vernunft viel näher gerückt, als es unabhängig von dieſer Begleitung zu ſtehen ſcheint. An und für ſich erregt es nur Staunen, wenn es aber als offenbarendes Zeichen von uns erkannt wird, dann betrachten wir es als eine Mittheilung, in welcher ein höherer Wille, eine übermenſchliche Vernunft die menſchliche Vernunft zu ſich emporzuziehen ſucht. Das Wunder weckt unſere Aufmerkſamkeit; wir glauben, daß es einen Willen Gottes uns verkündet; die tiefere Abſicht dieſes Willens kann uns verborgen bleiben, aber daß ein Wille Gottes uns darin verkündet iſt, iſt uns offenbar und die Propheten ſollen ihn uns deuten.

Beginnen wir nun unſere Unterſuchungen über das Uebernatürliche mit dem Begriff der Offenbarung, ſo können wir dabei nicht, ebenſo wenig wie beim Wunder, von dem alten Offenbarungsglauben abſehen. Unſere poſitive Religion führt uns auf ihn zurück; aus ihren alten Ueberlieferungen hat ſie ihren Begriff von der Offenbarung zu entnehmen; die Offenbarung iſt ihr eine Thatſache der Geſchichte, welche im Sinn der frühern Zeiten zu verſtehen iſt, aber auch nur verſtanden werden kann im Sinn unſerer Zeit, in Verbindung mit den analogen Erfahrungen unſers Lebens. Bei dieſem Wechſelverkehr des Aelteſten mit dem Neueſten iſt es ſchwer, vor Misverſtändniſſen ſich zu hüten. Indem man über den Begriff der Offenbarung ſich zu verſtändigen geſucht hat, iſt man zu Zuſätzen geführt worden, welche dem alten Offenbarungsglauben nicht beiwohnten und ihn auch wol entſtellt haben. Nicht allen Grübeleien des Nachdenkens über die dunkeln Vorgänge, welche man hierbei vorausgeſetzt hat, können wir nachgehen, aber von einigen der allergemeinſten werden wir den Begriff zu reinigen haben, wenn wir unſern Begriff des Uebernatürlichen wahren wollen.

Die Schwierigkeiten des Begriffs liegen in dem Verhältniß, welches er vorausſetzt, zwiſchen der erleuchtenden göttlichen und der erleuchteten menſchlichen Vernunft. Wie leicht war es, über dieſes Verhältniß ſich zu täuſchen, wenn man die göttliche Vernunft als die unendliche der menſchlichen als der endlichen entgegenſetzte und nicht anerkannte, daß auch den Geſchöpfen ein Vermögen für das Unendliche verliehen ſei. (S. 37 fg.) Ein ſolcher Gegenſatz mußte zwiſchen den beiden Gliedern des Verhältniſſes alle Verhältnißmäßigkeit, jede Möglichkeit eines Verhältniſſes aufheben. Dann würde nur übrigbleiben, von dem Unendlichen zu fordern, daß es auch das Unmögliche möglich machte. Darauf läuft es in der That hinaus, wenn man die erleuchtete Vernunft des Menſchen wie eine blinde, ſchlechthin leidende Materie ſich gedacht hat, welcher alle Erkenntniß der göttlichen

Wahrheit ohne ihr Zuthun erſt eingegoſſen worden wäre, oder wenn man den Menſchen, welchem die übernatürliche Offenbarung zufließe, mit einem Werkzeuge ohne Selbſtändigkeit, Freiheit und Vernunft verglichen hat, damit die göttliche Wahrheit in ihm ohne menſchliche Zuthat ihre reine Stätte fände. Zu welchem Zwecke eine ſolche Offenbarung an ganz unſelbſtändige Weſen gelangen ſollte, würde völlig unbegreiflich ſein. Wie die Offenbarung Gottes auch geſchehen möge, wenn wir ſie als Thatſache anzuerkennen haben, ſo müſſen wir ſie in ihrem Endpunkte auffaſſen, in uns, welche ſie erleuchten ſoll, in uns, welche wir ſelbſtändige, freie, vernünftige Weſen ſind; uns haben wir den Glauben und den Unglauben an ſie zuzurechnen; es iſt unſere Vernunft, welche die Offenbarung ſich aneignet oder verſchmäht; ohne unſere Vernunft können wir nicht glauben und der Erleuchtung nicht theilhaftig werden. Die übernatürliche Offenbarung iſt alſo nicht ohne Thätigkeit unſerer Vernunft möglich. Damit ſtimmen alle alte Ueberlieferungen überein, und nachdem wir gefunden haben, daß jede vernünftige Thätigkeit etwas Uebernatürliches iſt, wird dem unſere volle Beiſtimmung nicht fehlen können.

Aber Einwände dagegen haben auch nicht gefehlt. Kurz können wir die beſeitigen, welche nur auf einem zu engen Sprachgebrauch beruhen, der mit dem Worte Vernunft verbunden worden iſt. Man hat zuweilen und beſonders in dieſen Unterſuchungen über das Uebernatürliche die Vernunft auf den theoretiſchen Verſtand beſchränken wollen. Wir verſtehen unter ihr jede freie Thätigkeit, welche für den Zweck arbeitet. Ueber Worte wollen wir nicht ſtreiten; die Sache bleibt dieſelbe, ob wir das Vermögen des Menſchen zur Erkenntniß und Vernehmung göttlicher Offenbarungen ſein Gemüth, ſein Gewiſſen oder ſonſtwie nennen, wenn wir ihm nur ein Vermögen zugeſtehen, die übernatürliche Offenbarung in ſeiner Thätigkeit ſich anzueignen. Das aber behaupten wir, daß ohne eine ſolche

eigene Thätigkeit die Offenbarung ihm nicht eigen und nicht zugerechnet werden könnte.

Nicht so kurz lassen sich andere Einwände beseitigen, welche die Sache selbst angreifen. Man hat gemeint, wenn die Erleuchtung des Menschen von seinem natürlichen Vermögen für ihre Empfängniß aufgenommen werden müßte, so wäre sie nicht übernatürliche Erleuchtung, sondern ganz regelmäßige und natürliche Entwickelung seines Vermögens, seiner Vernunft. Wer daher das Uebernatürliche behaupten wollte, der müßte eingestehen, daß der natürliche Mensch unempfänglich wäre für die übernatürliche Offenbarung, daß er nicht aus natürlichen Kräften, aus natürlicher, ursprünglich ihm verliehener Vernunft das empfangen könnte, was zu seinem Heile nothwendig wäre. Das Uebernatürliche, meint man, wäre auch das Uebervernünftige. Auch für diese Lehrweise sind sehr mannichfaltige und verschiedenartige Nebenbeweise aus der Erkenntnißlehre und Anthropologie beigebracht worden, welche wir übergehen müssen und dürfen, weil es einleuchtet, daß sie dem ursprünglichen einfachen Offenbarungsglauben nicht angehören. Ihre Hauptgründe jedoch dürfen wir nicht übergehen.

Sie sind von zweierlei Art. Theils berufen sie sich auf die Verkehrtheit und Verderbniß, theils auf die Beschränktheit der menschlichen Vernunft. Diese beiden dürfen nicht ununterschieden bleiben; denn die letztere wird als etwas Ursprüngliches, die erstere als etwas Hinzugekommenes angesehen; von dieser wissen wir daher aus Erfahrung, von jener nur aus Speculation, und wie die Methoden für ihre Erforschung verschieden sind, so auch ihre Gründe und ihre Gegengründe.

Für die allgemeine Ueberzeugung ist natürlich das, was der Erfahrung entnommen wird, von größerer Wirkung, die Verdorbenheit und Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und Vernunft. Wir brauchen kaum tief in unser Inneres zu blicken, um die Beweise für sie zur Hand zu haben, je tiefer wir aber

grübeln, um ſo ſchwärzer erſcheint uns der Pfuhl der Sünde, je weiter wir in der Menſchenwelt um uns blicken, um ſo unermeßlicher, unüberwindlicher ſtellt ſich uns die Allgemeinheit des gottvergeſſenen Lebens in unſern Sitten dar. Hieraus ſind grelle Schilderungen unſerer Schwachheit, unſerer bodenloſen Verworfenheit hervorgegangen; ſie werden uns vorgehalten nicht ohne Grund; ſie werden für wirkſam angeſehen, wenn es darauf ankommt, die Hartherzigkeit unſers Eigenwillens zu brechen; aber ſind ſie nicht auch allzu grell gerathen, wenn ſie dem natürlichen Menſchen jeden Keim des Guten, jede Empfänglichkeit für die Beſſerung abſprechen? So wie ſie bis dahin vorſchreiten, dem Menſchen die Fähigkeit zu verſagen, ſich aus ſeinen natürlichen Kräften aufzuraffen, widerſprechen ihre Worte ihrem Sinn. Denn was würden ſie helfen können, wenn ſie nicht an den natürlichen Menſchen gerichtet würden in der Ueberzeugung, daß es noch einen geſunden Trieb zum Guten in ihm gebe, welcher nur der Anfriſchung, der Erweckung bedürfte? In dem alten natürlichen Menſchen muß ſich eine verborgene Stelle finden, welche der übernatürlichen Offenbarung Gehör verſchafft; die übernatürliche und übervernünftige Offenbarung wird in der Natur und Vernunft des Menſchen einen Widerhall finden müſſen und daher nicht ſchlechthin übernatürlich und übervernünftig bleiben dürfen. Dabei werden wir uns alsdann zur letzten Entſcheidung auch noch daran zu erinnern haben, daß ja alle jene Schilderungen von dem Verderben und Unvermögen der menſchlichen Natur und Vernunft nicht gerichtet ſind gegen die unverdorbene, unſchuldige Natur des Menſchen, welche Gott gut geſchaffen hat, ſondern gegen die gegenwärtige, lang vererbte Verkehrtheit, gegen die Unnatur und Unvernunft, in welcher wir leben. Man hält alſo auch nur dieſe unnatürlichen Anhängſel des Menſchen für das, was ihn unfähig mache, die übernatürliche Offenbarung in ſich aufzunehmen; wenn er aber von ſeinen gegenwärtigen Verkehrtheiten ließe und ſich zurück-

wendete zu seiner ursprünglichen gesunden Natur und Vernunft, dann würde er in ihnen die natürlichen Kräfte finden, welche an der Vollziehung der übernatürlichen Offenbarung in seinem Gemüthe sich betheiligen könnten.

Für die religiöse Erfahrung ist der zweite Einwand von keinem Gewicht. Religiöse Lehren haben ihn nur an sich gezogen, um durch speculative Gründe ihre empirischen Motive zu verstärken. Daß die von Natur uns verliehene Vernunft beschränkt sei und wir aus natürlichem Lichte das Göttliche nicht sehen können, läßt sich durch keine Erfahrung erhärten. Die menschlichen Gedanken an Gott und göttliche Dinge finden wir vor; wie wir aber zu ihnen gekommen sind, darüber belehrt uns keine Erinnerung. Wir würden den Weg der Speculation einschlagen müssen, wenn wir zeigen wollten, daß unsere natürlichen Kräfte für sie nicht ausreichten und nur übernatürliche Offenbarung sie uns eingegeben hätte. Die Kritik, welche man zu Hülfe gerufen hat, um die Beschränktheit unserer Vernunft zu beweisen, scheitert an der Unmöglichkeit, über diese Vernunft ein Urtheil zu fällen vor einem andern Richterstuhle als dem der Vernunft selbst. Allen Versuchen aber der speculativen Kritik hat das Bedenken den Anstoß gegeben, ob die endliche Vernunft der Geschöpfe den Gedanken des Unendlichen fassen könne. Nur aus dem falschen Optimismus ist es geflossen, den wir früher bestritten haben. (S. 37 fg.) Von ihm hat man sich weiter führen lassen zu der Annahme, daß erst eine zugelegte Gabe, die Verleihung eines neuen Auges für das Uebernatürliche, uns dazu fähig machen müßte, die übernatürliche Offenbarung zu empfangen. Wir haben schon gezeigt, daß dies ebenso sehr mit der Ewigkeit Gottes, wie mit der zeitlich zusammenhängenden Entwickelung des Menschen in Widerspruch steht. (S. 40 fg.) Wenn der Mensch zum Bewußtsein des Uebermenschlichen erhoben werden soll, so wird dies doch ohne Anschluß an seine menschliche Weise nicht geschehen können.

Nach Beseitigung dieser störenden Abwege werden wir uns daran erinnern können, daß wir hierdurch nur ungehörige Zusätze einer spätern Zeit abgewehrt haben, um dem ursprünglichen Glauben an die übernatürliche Offenbarung getreu zu bleiben. Wenn das Alterthum von übernatürlichen Offenbarungen erzählt, so gebraucht es dabei auch den Ausdruck göttliche Offenbarungen in gleicher Bedeutung. Er weist deutlich darauf hin, daß der Beisatz vom Objecte der Offenbarung entnommen ist. Die Offenbarung wird übernatürlich genannt, weil ihr Object das Uebernatürliche, Göttliche ist oder, um uns eines andern Ausdrucks zu bedienen, weil sie von einer übernatürlichen Ursache ausgeht. Wie man für eine sinnliche Anschauung ein natürliches Object, welches den sinnlichen Eindruck macht, als Ursache vorauszusetzen pflegt, so nimmt man für die übernatürliche Anschauung ein übernatürliches Object an, welches sie bewirke, seine Herrlichkeit oder seinen gebietenden Willen in ihr uns offenbare. Dabei ist also nicht die Rede von dem übernatürlichen oder übervernünftigen Vermögen des Empfangenden, sondern nur von der übernatürlichen Würde des Empfangenen; nur von dieser führt die übernatürliche Offenbarung ihren Namen; sie ist übernatürlich von seiten des wirkenden Objects, nicht von seiten des leidenden, empfänglichen Subjects. Wir würden sagen können, daß sie die Offenbarung einer übernatürlichen Vernunft, aber nicht an eine übernatürliche, sondern an eine natürliche Vernunft wäre, wenn wir nicht schon gesagt hätten, jede wirkliche Vernunft wäre übernatürlich. Nachdem diese Formel von uns gebraucht worden ist, wird die andere uns nur daran erinnern können, daß alle unsere wirkliche Vernunft nur aus einer natürlichen Anlage zu ihr sich entwickeln kann.

Wir haben hiermit aufgedeckt den ursprünglichen und unverfälschten Sinn dessen, was die Ueberlieferungen der positiven Religion unter übernatürlicher Offenbarung verstehen lassen. Es mag uns wunderbar und unerklärlich erscheinen, wie die gött-

liche Gnade ſich herablaſſen könne, unſerer niedern Natur ſich mitzutheilen, wie ſie in dieſen Pfuhl der Sünde herabſteigen könne, um den Funken des Göttlichen in uns zur erleuchtenden Flamme zu wecken; wir mögen uns unwürdig ſcheinen ihrer Gnadengaben und es iſt nicht unrichtig, wenn man geſagt hat, daß die göttliche Einſicht und der göttliche Wille nur in einem gereinigten Herzen ſeine Wohnung aufſchlagen könne; aber wenn wir auch Vorbedingungen für die göttliche Offenbarung in uns anzunehmen haben, welche das Wie derſelben uns einigermaßen verſtändlich machen können, ſie treffen doch ihr Weſen und ihren Begriff nicht. Ohne uns weiter auf die Weiſe der Vorbereitungen einzulaſſen, durch welche der beſchränkte und ſündige Menſch fähig wird, die übernatürliche Offenbarung zu faſſen, haben wir zu behaupten, wie und durch welche Mittel ſie ihm auch zukommen möge, er muß fähig ſein, ſie mit den ihm beiwohnenden Kräften zu ergreifen und ſich anzueignen. Um die Schwierigkeit, welche in ihrem Begriff liegt, in das grellſte Licht zu ſetzen, hat man die Eingießungen des göttlichen Geiſtes als neue Schöpfungen bezeichnet; aber ſo iſt es nicht; wären ſie ſolche im eigentlichen und nicht in dem weitern Sinn, in welchem man auch die Erhaltung eine fortgeſetzte Schöpfung genannt hat, ſo würde die neue Schöpfung auch ein neues Geſchöpf hervorbringen und die göttliche Offenbarung nicht das alte Geſchöpf begnadigen.

Noch einen Zuſatz zum alten Offenbarungsglauben dürfen wir nicht übergehen. Mit Gott ſtehen wir in beſtändiger Verbindung, wie man allgemein anerkennt; unſer Leben und die Gedanken unſerer Vernunft hängen in jedem Augenblicke von ſeiner Gnade ab; wir werden von ihm beſtändig, ſo wie belebt, ſo erleuchtet und empfangen unausgeſetzt die Offenbarungen unſerer Vernunft von ihm; ſie ſind nichts Seltenes. Aber vom Alterthum bis jetzt haben die übernatürlichen Offenbarungen für etwas Seltenes gegolten.

Die gewöhnlichen Offenbarungen in unſerm Gewiſſen, in dem treuen Aufmerken auf die Mahnungen unſers Wahrheitsſinns, werden wol die meiſten geſtehen, haben den größten Werth, bringen den reichſten Gewinn unſers Lebens; doch er wird in den kleinſten Gaben gewonnen, vor unſern Augen zerſplittert er ſich in unmerkliche Bruchtheile der täglichen Pflichterfüllung, der kleinlichen Berufstreue, und daher geſchieht es, daß auch die meiſten über ihn hinwegſehen und die Offenbarungen Gottes, welche in ihm liegen, unbemerkt an ſich vorübergehen laſſen. Wenn ſie nun von übernatürlichen Offenbarungen reden, dann denken ſie nur an das Große und Seltene, das Privatleben wird dabei weniger beachtet als das öffentliche; wenigſtens große epochemachende Abſchnitte plötzlicher Erleuchtung haben wir im Sinn, wenn wir von gewiſſen Momenten des Lebens behaupten, daß in ihnen uns wie andern eine göttliche Offenbarung zutheil geworden ſei. Wie ſollen wir nun jene gewöhnlichen und dieſe ſeltenen Offenbarungen unterſcheiden? Man hat dafür den Zuſatz erſonnen, welchen wir meinen. Man hat geſagt, im gewöhnlichen Leben kämen uns zwar auch Offenbarungen der göttlichen Wahrheit zu, aber nur mittelbar durch die Natur oder durch die Uebung der praktiſchen Kunſt und ihre Ueberlegungen; in den ſeltenen Abſchnitten dagegen ſeines Lebens, in welchen der Menſch dem Göttlichen ſich näher fühle als ſonſt, würden ihm die göttlichen Offenbarungen unmittelbar zutheil.

Schwerlich wird man doch ſagen können, daß dieſer Unterſchied aus den Ueberlieferungen des Alterthums abgenommen worden ſei. Vielmehr von unmittelbaren Anſchauungen Gottes iſt in ihnen ſelten die Rede und ſelbſt in ihnen nimmt Gott eine beſondere Geſtalt oder Aeußerungsweiſe an, in welcher er ſich oder ſeine Gebote unſerer Faſſungskraft vermittelt. Die Einzelheiten hierüber überlaſſen wir hiſtoriſcher Forſchung; im allgemeinen aber wird man nicht leugnen können, daß der

Offenbarungsglaube des Alterthums gefühlt hat, es bedürfe für den Menschen in dieser sinnlichen Welt einer weltlichen Vermittelung, wenn die Offenbarung des Göttlichen ihm zugehen sollte. Denken wir nun an die übernatürlichen Offenbarungen, welche auch uns zugekommen sind, so wird sich vollends nicht leugnen lassen, daß sie durch sehr weitläufige Vermittelungen zu uns gelangt sind und doch nicht aufgehört haben, übernatürlich zu sein. Dieses Prädicat haftet eben nicht an der Weise, sondern an dem objectiven Gehalt der Offenbarung. Prüfen wir im allgemeinen den Unterschied, welcher hier geltend gemacht wird, so müssen wir gestehen, daß es uns unverständliche Worte sind, wenn man von mittelbarer und unmittelbarer Gegenwart Gottes, mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung seines Willens, seiner Wahrheit redet. Der Gegensatz zwischen mittelbar und unmittelbar hat auf unser Verhältniß zu Gott keine Anwendung. Gott ist uns immer unmittelbar gegenwärtig und immer offenbart er sich nur in seinen Geschöpfen, in den Werken der Welt und vermittels ihrer. Bei den unmittelbaren hat man wol an die innern, bei den mittelbaren an die äußern Offenbarungen gedacht; aber die gewöhnliche Meinung versteht unter den erstern am wenigsten die übernatürlichen Offenbarungen und äußere und innere Offenbarung lassen sich auch schwerlich trennen. Unser Gemüth öffnet sich nur im Anschluß an die Außenwelt und die Bedeutung der Außenwelt geht uns nur in unserm Gemüthe auf; für den Gehalt der Offenbarung aber ist es gleichgültig, ob die Mahnung des Gewissens an das Göttliche von außen geweckt wird oder von innen nach außen geht.

Von diesem unterscheidenden Merkmal bleibt also nur übrig, daß die Offenbarungen, welche wir übernatürlich nennen, seltener vorkommen als die andern, welche wir im gewöhnlichen Laufe unsers vernünftigen Lebens beständig erfahren. Bei jenen sagen wir, daß wir das Göttliche uns näher fühlen als sonst. Dies gibt aber nur einen Gradunterschied ab, nichts, was der ganzen

Art nach verſchieden wäre. Das Näherſein bezeichnet nicht die Unmittelbarkeit des Verhältniſſes und ſchließt die Vermittelung nicht aus. Auch kommt das Göttliche uns nicht näher, ſondern nur wir fühlen uns ihm näher; denn Gott bleibt uns immer gleich gegenwärtig. Es ſind das Vorgänge in unſerm Gemüth, welche ſeine Gegenwart in uns und in andern Dingen uns lebhafter vergegenwärtigen, als es ſonſt zu geſchehen pflegt. Sie verweiſen uns darauf, daß die übernatürlichen Offenbarungen nur Steigerungen deſſen ſind, was auch ſonſt im Leben unſerer Vernunft uns begegnet, in niedern Graden aber unſerer Aufmerkſamkeit entſchlüpft und nicht die durchſchlagende Ueberzeugung uns gewährt von der beſtändig wirkſamen Gegenwart Gottes in uns und in allen weltlichen Dingen. Unſere Vernunft iſt meiſtens umwölkt von Luſt und Unluſt weltlicher Erregungen, von Genuß und Sorge um zeitliche Bedürfniſſe, da gedenken wir der Zeichen wenig, welche wir von der göttlichen Gnade in jedem Augenblicke des Lebens empfangen; aber es kommen auch die Zeiten, wo das irdiſche Gewölk von den Strahlen des göttlichen Lichts durchbrochen wird; da erleuchtet Gott unſer Gemüth, wir erblicken die Zeichen der göttlichen Gnade in leibhaftiger Gegenwart, unſere Vernunft ſammelt ſich, um in Einklang mit der umgebenden Welt den Troſt zu empfangen, welcher nur das Bewußtſein der allgegenwärtigen Macht Gottes uns bieten kann. Das Bedürfniß eines ſolchen Troſtes führt uns zum religiöſen Glauben, ohne Befriedigung dieſes Bedürfniſſes können wir zu keiner Sicherheit in unſerm ſittlichen Leben kommen; der religiöſe Glaube aber ſchließt ſich an die hervorſtechenden Zeichen der göttlichen Gnade an und bezeichnet ſie mit dem Namen der übernatürlichen Offenbarungen.

Was nun die poſitiven Religionen von übernatürlichen Offenbarungen erzählen, das können wir gegenwärtig nicht mehr ganz in derſelben Weiſe, ſo unbefangen kindlich und kindiſch gläubig aufnehmen, wie es im Alterthum ausgeſprochen wurde. Der

kindiſche Glaube liegt hinter uns; wir haben zu ſorgen, daß der kindliche Glaube uns nicht verloren gehe. Viele Religionen liegen uns zur Vergleichung vor, wahre und falſche; ſie berufen ſich alle auf göttliche Offenbarungen und ſtehen in Widerſpruch untereinander; ohne Prüfung können wir ſie nicht für wahr halten und unſere Religion ſelbſt fordert uns zur Prüfung der vorgeblichen Offenbarungen auf. Dadurch hat auch der Begriff, welchen das Alterthum von übernatürlichen Offenbarungen hatte, eine Umbildung erfahren müſſen.

Von der einen Seite hat er eine Erweiterung erfahren durch unſern weitern Ueberblick über die Mannichfaltigkeit der Religionen, von der andern Seite iſt er beſchränkt worden durch die Prüfung des Wahren und des Falſchen, durch die Ausſcheidung des trügeriſchen Scheins, welcher um die Ueberlieferung von göttlichen Offenbarungen ſich gebreitet hat.

Wenden wir zuerſt dieſer Seite uns zu. Die Ueberlieferungen des Alterthums wiſſen viel von Göttererſcheinungen zu erzählen. Solange der polytheiſtiſche Aberglaube herrſchte und man die Götter wie körperlich umkleidete Weſen ſich dachte, konnte man ſolchen Erzählungen glauben und an magiſche Künſte denken welche die Götter rufen könnten. Seitdem der Polytheismus dem Glauben an einen unkörperlichen, allgegenwärtigen Gott gewichen iſt, hat man auch dem Glauben an ſolche Theophanien entſagen müſſen; doch konnte davon die Meinung zurückbehalten werden, daß der Menſch in rein geiſtiger Anſchauung die ganze Herrlichkeit Gottes unmittelbar ſich vergegenwärtigen könne. Auch dieſe Meinung hat man aufgeben müſſen, weil die Ekſtaſen des menſchlichen Geiſtes, welche ſie annahm, mit dem Zuſammenhange des menſchlichen Lebens nicht in Einklang ſich ſetzen ließen. Aber darauf hatte ſie hingewieſen, daß die Offenbarung des Göttlichen im Innern des Menſchen ſich vollziehen müſſe, und hiervon konnte auch die Prüfung, welcher ſie unterworfen werden ſollte, nicht ablaſſen. Denn ſollen wir wahrhafte Offenbarungen

von täuschenden Vorspiegelungen unterscheiden, so gehört dazu das Urtheil unserer Vernunft, das Zeugniß unsers Gewissens. Wenn wir daher jetzt die Wahrhaftigkeit übernatürlicher Offenbarungen uns beglaubigen wollen, ziehen wir vor allen Dingen unser Inneres zu Rathe und suchen die übernatürliche Macht Gottes weit mehr in ihren Wirkungen auf unser Gemüth als in äußern Theophanien.

Aber sollen wir sie deswegen ausschließlich hierauf beschränken? Das sei ferne. Selbst die Prüfung dessen, was für göttliche Offenbarung sich gibt, muß einen weitern Blick uns bewahren. Wir sollen aber prüfen, und gründlich würden wir auch nichts prüfen können, wenn wir es nicht in seinem Zusammenhange mit andern Dingen und zuletzt mit dem Ganzen betrachteten. Unser Wohl und Wehe hängt zu eng mit der Außenwelt zusammen, als daß wir ihrer nicht auch eingedenk sein sollten bei den göttlichen Offenbarungen in unserm Gemüth. Damit sie in diesem hervortreten können, muß in jener vieles günstig sich fügen, und in solchen Fügungen werden wir auch die übernatürliche Macht Gottes offenbart finden. So breiten sich diese Offenbarungen vor unserm Innern weiter und weiter aus. Ueberall wo ein gläubiges Gemüth von Gott sich erleuchtet sieht, wird es auch in allen Umständen, welche es so weit gefördert haben, Gnadenerweise und Offenbarungen Gottes mit Recht erblicken. Diese göttlichen Offenbarungen sind von den Theophanien des Alterthums freilich sehr verschieden; nicht unmittelbar erscheint der Gott, aber er sendet seine Boten und findet sie im Zusammenhange der Dinge überall; nicht plötzlich erscheint seine Hülfe und verschwindet auch ebenso plötzlich; aber um so wirksamer ist sie und um so allgemeiner verbreitet, und nicht blos auf äußere Hülfe bleibt diese Offenbarung beschränkt, sondern immer findet sie sich mit der innern Offenbarung verbunden, welche die äußere Offenbarung beglaubigen muß, indem sie uns bezeugt, daß überall, wo wir im Dienste Gottes uns

fühlen, auch die Hülfe Gottes uns nicht fehlen könne. Das ist der kindliche Glaube an Gottes Offenbarungen, an welchen uns unsere Religion verweist.

Wenn wir nun diesen Standpunkt fassen, dann wird auch einleuchten, daß der Begriff des Uebernatürlichen, welchen wir früher entwickelt haben, in gutem Einklang steht mit dem, was die positive Religion von ihm aussagt. Ueberall, wo der Vernunft einleuchtet, was zweckmäßig, recht und gut ist für das theoretische wie für das praktische Leben, haben wir eine Offenbarung Gottes zu erkennen, welche äußerlich und innerlich uns beglaubigt ist. Es ist dies der weiteste Umfang dieses Begriffs, welchen auch die positive Religion anerkennen muß, wenn sie ihren Ermahnungen die Kraft geben will, über unser ganzes gottesfürchtiges Leben sich zu verbreiten.

Dies schließt jedoch nicht aus, daß sie den Begriff der übernatürlichen Offenbarung in einem engern Sinne nehmen kann, wenn er nur den weitern Sinn nicht verleugnet; denn nur auf diesen gestützt findet jener seine innerlich gläubige Bestätigung. Es ist uns nun einmal nicht gegeben, die Offenbarungen Gottes zu allen Zeiten und in allen Begebenheiten unsers Lebens mit gleicher Klarheit zu erblicken. Nicht daß der Wille Gottes nicht überall sich verkündete, wird unsere Religion behaupten, aber sie wird unserer Schwachheit gedenken, welche uns hindere, ihn überall zu erkennen. In unserm Privatleben sollen und können wir die Fügungen der göttlichen Gnade gewahr werden, aber es bleibt dies meistens unserer persönlichen Ueberzeugung überlassen; stärker und allgemeiner schließt sich der religiöse Glaube an die Fügungen Gottes an, welche uns in der öffentlichen Geschichte unsers Volkes, unserer sittlichen Bildung, unserer Religion entgegentreten. In den Ueberlieferungen der Geschichte begegnet uns eine Masse wenig bedeutender Begebenheiten, welche unser religiöses Gefühl gleichgültig lassen, weil wir von ihrer Bedeutung wenig oder nichts verstehen; aber es finden sich in

dieſen Ueberlieferungen auch einige, nicht eben häufige Züge von ſo einleuchtender Klarheit, daß wir darin den Finger Gottes zu ſehen glauben. Dann ſagen wir: das hat Gott gewollt. Und was Gott gewollt hat, das ſoll ſeine Folgen auch auf uns erſtrecken; ſeine Gebote ſollen ihre Anwendung finden auf die Fortſchritte unſers gegenwärtigen Lebens; wenn es ſich da handelt um Entſchlüſſe, welche das Gute geltend machen und fördern ſollen, können wir noch immer ſagen: das will Gott. So ſcheidet ſich uns aus der großen Maſſe menſchlicher Geſchicke ein Kern, ein Heiligthum der Geſchichte aus, in welchem wir vorzugsweiſe die Fügungen und Offenbarungen des göttlichen Willens finden. Nicht ausſchließlich, aber am unverkennbarſten erblicken wir dieſe übernatürlichen Offenbarungen in dem, was wir die heilige Geſchichte nennen. In ihr ſehen wir den Grund gelegt für die Haltung des allgemeinen ſittlichen Lebens, an welches wir uns ein jeder in ſeinem beſondern Leben anſchließen ſollen.

Hiernach werden wir auch dem gerecht werden können, was über die unmittelbare Offenbarung Gottes gelehrt worden iſt. Für angemeſſen und unzweideutig können wir dieſen Namen nicht halten, aber ohne allen richtigen Beweggrund iſt er doch nicht gebraucht worden. Die ſeltenen Augenblicke, in welchen uns der Wille Gottes mit einleuchtender Klarheit entgegentritt, werden uns alle durch beſondere Fügungen der Geſchichte und durch beſondere Bewegungen unſers Gemüths vermittelt; unmittelbar alſo offenbart ſich uns Gott in ihnen nicht; durch die Vermittelung unſerer Vernunft muß jede Offenbarung uns zugehen; die Vernunft iſt das allgemeine Mittel, durch welches Geſchöpfen das Bewußtſein Gottes zukommt. Dennoch eine gewiſſe Art der Unmittelbarkeit wird man den Erleuchtungen unſers religiöſen Bewußtſeins zugeſtehen dürfen. Sie müſſen nicht vermittelt werden durch verwickelte Ueberlegungen unſers Verſtandes und durch Schlüſſe der Wiſſenſchaft, der Gelehrſamkeit. Das ein-

fache Gemüth religiöser Menschen findet in sich, in seinem Gewissen genügendes Zeugniß für Gottes Gebot, für die Zuverlässigkeit seiner Verheißungen. Aus den Umwölkungen weltlicher Angst und Sorgen bricht plötzlich der Strahl der Ueberzeugung hervor, der uns unsern sichern Weg im göttlichen Willen zeigt, und diese plötzlich einleuchtende Klarheit, welche zu neuem Entschlusse treibt, ist das, was man die unmittelbare Offenbarung des göttlichen Willens genannt hat. Von manchen Vermittelungen, welche uns im gewöhnlichen Berufe des Lebens wohl bekannt sind, ist sie unabhängig; daher tritt sie uns wie ein seltener, unverhoffter Gast entgegen; aber ohne die Vermittelung der Welt und unserer Vernunft kommt sie nicht zu Stande.

Kommen wir her von diesen Betrachtungen über die übernatürlichen Offenbarungen, so können wir uns nicht leicht verhehlen, daß die andere Art des Uebernatürlichen, das Wunder, mit dem großartigen Einfluß der erstern verglichen, zu einer viel geringern Bedeutung zusammenschrumpft. In den göttlichen Offenbarungen leuchtet uns die Regel für unser sittliches Leben ein; sie bezeichnen uns die Wendepunkte der Sittengeschichte, welche den Grund gelegt haben für die gesetzliche Ordnung im Leben der Völker; ihre Weisungen leben in den Herzen der Menschen fort; ihre Folgen erstrecken sich von alten Zeiten her bis auf die Gegenwart und über das ganze öffentliche und private Leben der Menschen, welche ihnen ihren Glauben zugewendet haben. Dagegen die Wunder sind einzelne Thatsachen, selten von großen und nachhaltigen Erfolgen, wenn sie nicht an die Offenbarungen sich angeschlossen und nur zu ihrer Beglaubigung gedient haben; im Zusammenhang der Geschichte tauchen sie auf und verschwinden auch wieder; von ihrer Bedeutung verstehen wir wenig oder nichts, wie von der Masse der Begebenheiten, in welchen wir die Vorsehung und den Willen Gottes nicht deutlich angezeigt finden. Man mag sie mit Blitzen vergleichen, die mehr blenden als erleuchten. In der Geschichte

des jüdiſchen Volkes haben ſie größere, öffentliche Bedeutung; wie ſchon bemerkt wurde, nehmen ſie in der Geſchichte des Neuen Bundes mehr den Charakter von Privatbegebenheiten an und in der Geſchichte der Kirche, welche von ihm ausgegangen iſt, treten ſie entweder ganz oder doch in dem Maße zurück, daß an keinem ihrer Wendepunkte, wo man ein plötzliches Eingreifen der göttlichen Macht erwarten möchte, ein ſolches in unbeſtrittener Weiſe ſich gezeigt hat. Die Wunder ſind mehr und mehr verſchwunden aus der Geſchichte, weil man ſie weniger und weniger entweder für ſie gefordert oder in ihr beachtet hat.

Wir können hiernach nicht anders als urtheilen, daß die Wunder für die heilige Geſchichte, für die in ihr liegenden Offenbarungen und für die Regel unſers gegenwärtigen Lebens von geringer Wichtigkeit ſind. Unregelmäßig wie ſie eintreten, haben ſie auch nur unregelmäßige Erfolge. Aus der natürlichen und der ſittlichen Ordnung der Welt ſcheinen ſie herauszutreten. Aber um ſo mehr wecken ſie die Aufmerkſamkeit, das Staunen der Menſchen. Wir können und dürfen ihnen unſere Beachtung nicht verſagen. Es mag ſein, daß ſie gegenwärtig nicht mehr vorkommen, daß ſie die Berechnungen unſerer praktiſchen Klugheit nicht ſtören dürfen, daß ſie auch außerhalb der frommen Geſinnungen liegen, welche wir in uns nähren ſollen; aber einſt iſt der Glaube an Wunder Gottes allgemein gehegt worden; für die Beurtheilung der Frömmigkeit im Alterthum gibt der Wunderglaube ein weſentliches Moment ab; wir müſſen uns die Frage vorlegen, ob wir nicht an unſerm vom Alterthum überlieferten Glauben Schaden leiden, wenn wir ihn aufgeben.

Darüber jedoch können wir auch nicht zweifelhaft ſein, daß er mit vielem Aberglauben verſetzt war. Nicht allein die Juden, ſondern auch die Heiden haben ihn gehegt, und nicht allein die Heiden, ſondern auch die Juden ſind der Wunderſucht mit Recht beſchuldigt worden; die letztern hat unſer Heiland deswegen getadelt. Die Geſchichtsbücher der Heiden haben uns daher

unzählige Wunder überliefert, denen wir keinen Glauben ſchenken können. Wir ſind nicht genöthigt, ſie deswegen mit Spott zu verfolgen; es hängt noch immer ein religiöſer Glaube an ihnen, der uns Ehrfurcht einflößen kann. Noch mehr Ehrfurcht umgibt die Geſchichtsbücher der Juden, weil ihr Wunderglaube mit unſerm religiöſen Glauben in beſſerm Einklang und ihre heilige Geſchichte mit der unſern in engerm Zuſammenhang ſteht. Dieſe größere Ehrfurcht kann uns wohl berechtigen, den Wundern der jüdiſchen Geſchichte eine größere Glaubwürdigkeit beizulegen, als den Wunderberichten der heidniſchen Geſchichtſchreiber; denn in der Führung des jüdiſchen Volkes ſehen wir ein deutliches Werk der göttlichen Vorſehung, und wir werden wol erwarten dürfen, daß in ihm an beſondern Stellen der Finger Gottes in Zeichen und Wundern ſichtbar hervorgetreten ſein werde. Doch können wir uns nicht enthalten, die jüdiſche Geſchichtserzählung in Analogie mit der heidniſchen zu ſtellen. Die Wunderſucht des Volkes wird ſie nicht ohne Einfluß gelaſſen haben. Dieſelben Ueberlegungen einer nüchternen Kritik treffen zuletzt auch die Ueberlieferungen über die heilige Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. Noch größere Ehrfurcht flößt uns die fromme Geſinnung ein, in welcher die neuen Offenbarungen gegeben und empfangen worden ſind; ein Zeugniß dieſer Geſinnung ſind die Ueberlieferungen; aber ſie bezeugen auch die Wunderſucht der Zeit, in welcher ſie entſtanden und von Hand zu Hand gegangen ſind. Nur ein blinder Glaubenseifer wird die nüchterne Kritik tadeln können, welche die Werke der Zeit im Lichte der Zeit und im Zuſammenhange mit dem Verlauf aller Zeiten zu verſtehen ſucht.

Nun iſt aber den Wunderberichten auch in Beziehung auf dieſe Kritik ein viel zu großes Gewicht beigelegt worden. Der Streit der Parteien hat ſich ihrer für und wider bedient. Von der einen Seite hat man gemeint, man dürfte Schriften, welche viele Wunderberichte enthielten, als Geſchichtsquellen gar

kein Vertrauen ſchenken, weil man dem Wunderglauben entſagen müßte; von der andern Seite iſt behauptet worden, den Wunderberichten der Heiligen Schrift müßte der volle Glaube in allen Einzelheiten bewahrt werden, ſelbſt wenn ſie untereinander nicht übereinſtimmten, weil ſonſt die Wahrhaftigkeit der Berichterſtatter und der ganzen heiligen Geſchichte zu Grunde ginge. Dies ſind offenbare Uebertreibungen. Geſchichtſchreiber älterer und neuerer Zeit, welche von Wundern berichten, hören dadurch nicht auf, den Glauben an ihre Wahrhaftigkeit zu verdienen, mögen wir an Wunder glauben oder nicht; ſie verlieren in dem letzten Fall nur an Zutrauen zu der Genauigkeit ihrer Beobachtungen oder ihrer Prüfung der Ueberlieferungen. Der Kern ihrer Geſchichtserzählung kann wahr ſein, wenn auch Ausſchmückungen ſich ihm angeſetzt haben ſollten. In der Profangeſchichte ſehen wir als ſolche die Wunder an; daß ſie auch in der heiligen Geſchichte den Kern der Offenbarung nur begleiten, haben wir ſchon bemerkt. Man hat ſie nicht mit Abſicht hinzugeſetzt, man hat ihnen Glauben geſchenkt, weil man ſie hier erwartete.

Die Hauptfrage bleibt zurück: was iſt von den Wundern zu halten, welche uns erzählt werden? Soweit ſie nicht mit den wahren Offenbarungen Gottes in Verbindungen ſtehen, halten wir ſie alle für Täuſchungen, einige vielleicht des Betrugs, andere der vielgeſchäftigen Phantaſie der Menſchen. Aber ſollen wir auch von den Wundern des Alten und des Neuen Bundes behaupten, ſie wären entweder nicht geſchehen oder nicht in wunderbarer Weiſe geſchehen?

Sehr kurz haben ſich die Gegner des Wunderglaubens für dieſe Behauptung entſchieden, weil ſie auf die Verbindung der Wunderberichte mit der Offenbarung kein Gewicht legten. Ganz einfach haben ſie ſich darauf berufen, daß Wunder unmöglich wären. Dieſer Grund würde gültig ſein, nur wenn Wunder ſo viel bedeutete wie Unmögliches. Das haben aber die alten

Wunderberichte nicht gemeint und nach ihrem Sinn werden wir auch ihre Ueberlieferungen nehmen müſſen. Die Antwort iſt nicht ſo einfach zu geben, wie die Gegner des Wunderglaubens meinen; denn ihr muß die Prüfung zweier verſchiedener Punkte vorausgehen, die Prüfung der beſondern Berichte über die wunderbaren Begebenheiten und die Prüfung des allgemeinen Begriffs des Wunders. Sollten einige jener Berichte etwas ſchlechthin Unmögliches ausſagen, ſo würden wir eine Täuſchung in ihnen vorausſetzen müſſen; ſollte der allgemeine Begriff des Wunders etwas Unmögliches in ſich ſchließen, ſo würden alle Wunder zu verwerfen ſein.

Die Prüfung der beſondern Wunderberichte iſt eine Sache, welche kein reines Ergebniß verſpricht. Sie gehören den Einzelheiten der Geſchichtserzählung an, welche in den ſeltenſten Fällen mit Sicherheit ermittelt werden können. Es iſt abgeſchmackt, die Wege, in welchen eine Ueberlieferung ſich gebildet hat, ſo nachweiſen zu wollen, daß kein Zweifel übrigbleibt und der rein objective Thatbeſtand ſich herausſtellt; noch abgeſchmackter iſt es, die Wege erforſchen zu wollen, in welchen nach den uns bekannten Geſetzen der natürlichen und übernatürlichen Welt dieſer rein objective Thatbeſtand zu Stande gekommen wäre. Die lückenhafte Ueberlieferung und unſere lückenhafte Kenntniß der Weltordnung machen beides unausführbar. Sehr ſchwer iſt daher auch die Behauptung zu erhärten, daß wunderbare Thatſachen, welche uns berichtet werden, unter allen Umſtänden unmöglich wären. Unſere Kenntniß der Naturgeſetze iſt nicht ohne große Lücken und daher die Annahme nicht ausgeſchloſſen, daß bei ſolchen wunderbaren Vorgängen uns unbekannte Naturkräfte in Wirkſamkeit gerufen worden wären, deren Bereich ſich gar nicht veranſchlagen läßt. Nicht weniger iſt zu beachten, daß bei ihnen Geſetze der übernatürlichen Welt eingreifen; denn wo von Wundern Gottes die Rede iſt, da ſehen wir ſie in Verbindung mit den Offenbarungen Gottes an unſere

Vernunft, da ſollen ſie im Dienſte des göttlichen Willens ſich ereignen, welcher ſich uns zu erkennen geben und zu Thaten uns erwecken will. Nur auf der Grenzſcheide zwiſchen der natürlichen und der ſittlichen Ordnung der Welt treten ſie auf; aus rein natürlichen Urſachen laſſen ſie ſich nicht erklären, ſondern die ſchwierige Frage tritt uns bei ihnen entgegen, wie weit unter der Hülfe Gottes die Macht des von Gott erleuchteten und begeiſterten Menſchen über die Natur ſich erſtrecken könne. Der Gedanke liegt uns nahe und mit keinem Geſetze der Natur ſteht er in Widerſpruch, Gott werde dafür geſorgt haben, daß dem Gott vertrauenden Gemüthe alles gelinge. Die Fügungen Gottes haben die natürliche der ſittlichen Ordnung zum Dienſte bereitet. Daher mag man wol ſagen, daß die Thaten, welche die Propheten thun, ihnen wie Wunder gelingen, daß die Hülfe der Natur in wunderbarer Weiſe von Gott geſandt ihnen entgegenkommt, daß ſie dieſelbe vorausſehen und in frommem Gottvertrauen mit Zuverſicht erwarten können. Wo wir im Laufe der Dinge ein Werk erkennen, welches Gott will, da wird alles, was zu ſeinem Vollzuge gehörig uns zufließt, ein Wunder, welches Gott gewollt hat. Wie es ſich auch fügen möge, es iſt dadurch ein Wunder, daß es im Willen Gottes geſchieht. Wie weit aber die Macht Gottes im frommen Menſchen reiche, wie weit ſie im beſondern in den Epoche machenden Zeiten reiche, in welchen die Offenbarungen Gottes reichlich ſtrömen, darüber werden wir ſchwerlich eine ausreichende Auskunft zu finden erwarten können.

Wir werden hierdurch auf den Begriff des Wunders zurückgeführt. Die Unterſuchung über die einzelnen Wunderberichte müſſen wir dahingeſtellt ſein laſſen, weil ſie keinen ausreichenden Erfolg verſpricht; ſie legen uns Räthſel vor, welche unſere Faſſungskraft überſteigen; der allgemeine Wunderbegriff dagegen iſt für uns nicht unbegreiflich. Von Wundern reden wir nach einer allgemein verbreiteten Meinung der Menſchen, welche ſich

vom Alterthum auf die neuere Zeit fortgepflanzt hat; was darunter verſtanden wird, liegt ganz im Kreiſe menſchlicher Gedanken. Bei der Prüfung des Wunderbegriffs haben wir nur zu unterſuchen, durch welche wahre Beweggründe die Menſchen zu ihm geführt worden ſind und was etwa Irriges an ihn ſich angeſetzt hat.

Dieſelben Irrthümer, welche an dem Begriff der übernatürlichen Offenbarung ſich angeſetzt haben, ſind auch mit dem Begriff des übernatürlichen Wunders verbunden worden. Wir werden ſie nur kurz berühren, um nicht zu wiederholen, was wir früher gegen ſie geſagt haben. Man hat ſie als unmittelbare Wirkungen Gottes betrachtet, obwol wir von Mittlern zwiſchen Gott und uns ſehr viel hören und ohne Vermittelung die Wunder für die Welt verloren ſein würden. Man hat von einer übernatürlichen Erhöhung der natürlichen Kräfte, ja von einer Begabung der Geſchöpfe mit neuen, nicht natürlichen Kräften zur Vollziehung der Wunder geſprochen, ohne zu bedenken, daß jene Erhöhung und dieſe Begabung nur unter der Bedingung den Geſchöpfen zufallen könnte, daß unter ihrem ihnen urſprünglich verliehenen Vermögen auch die Fähigkeit ſei, ſolche Gaben zu empfangen und ſich anzueignen. Man hat ſich auf den Gemeinplatz berufen, bei Gott ſei kein Ding unmöglich; man wird hinzuſetzen müſſen, es ſei ihm doch unmöglich, zu machen, daß ein von ihm gemachtes Ding ein Unding ſei. Das Unmögliche, welches im Widerſpruch mit ſich ſelbſt daſſelbe bejaht und verneint, kann weder möglich noch wirklich gemacht werden. Alles Mögliche in der Welt iſt möglich geworden durch Gott, welcher den Geſchöpfen das Vermögen zu ihm gegeben hat; Gott würde ſich daher in Widerſpruch ſetzen mit ſich ſelbſt, wenn etwas anderes möglich und wirklich von ihm gemacht würde, als was im Vermögen der weltlichen Dinge liegt und durch daſſelbe vermittelt ihnen zuwächſt.

Von diesen irrigen Zusätzen nicht wesentlich verschieden ist ein anderer Zusatz, welcher doch besondere Beachtung verdient, weil er die besondere Art des Wunders berücksichtigt. Von der übernatürlichen Offenbarung unterscheidet es sich dadurch, daß es nicht im Innern der weltlichen Dinge, sondern in der äußern Natur sich vollzieht. Daher hat man bei ihm die natürlichen Gesetze der Wechselwirkung zu berücksichtigen. Man hat nun Wunderbares und Wunder unterschieden; nicht ohne Grund; denn wunderbar ist alles, was Staunen erregt, weil wir seine Ursachen nicht entdecken können, weil es die Berechnungen unserer Klugheit übersteigt; Wunder Gottes sehen wir dagegen nur da, wo wir Absichten Gottes in den wunderbaren Begebenheiten zu entdecken glauben. Aber man hat auch hinzugesetzt, um den Begriff des Wunders zu steigern, daß es nicht geschehen dürfte durch Vermittelung des Naturgesetzes; nicht nach den Gesetzen der natürlichen Wechselwirkung oder gegen diese Gesetze müßten die Wunder Gottes geschehen. Beide Formeln bedeuten dasselbe; denn wenn etwas nicht nach dem Naturgesetze geschieht, aber doch in die gesetzliche Ordnung der Natur einrückt, so wirkt es auch gegen diese Ordnung. Dieser Zusatz ist zu verwerfen. Im Sinn der Wunderberichte liegt er nicht; sie sagen nicht aus, daß Gott nicht natürlicher Mittel sich bedient habe; ihnen genügt der Glaube, daß die Wunder im Willen Gottes geschehen seien. Der Zusatz ist von einer spätern Theorie gemacht worden. Er liegt eben so wenig im Begriff des Uebernatürlichen; denn die Vernunft wirkt nach den Gesetzen der Natur und bedient sich ihrer als ihrer Mittel. Dies gilt von jeder Vernunft, nicht allein der menschlichen, sondern auch der übermenschlichen. Sie behandelt alle Dinge ihrer Natur nach und ist auch gewiß, daß sie in der Natur, welche von Gott geschaffen ist, die genügenden Mittel finden werde für ihre Zwecke, weil die Vorsehung Gottes von Anfang an ausreichend für ihre Geschöpfe gesorgt hat. Den Glauben an

Wunder gegen die Natur haben wir zu bestreiten, nicht etwa weil wir der Meinung wären, daß die Allmacht Gottes nicht über dem Naturgesetz stünde und sein Wille den Lauf der Natur nicht regierte, sondern weil wir an die Stelle der Weltordnung nicht die Willkür setzen dürfen. Menschen in ihrem Unbedacht können meinen, die Natur sei wenig werth und dürfe von ihnen als ein reines Mittel willkürlich behandelt, in ihren Gesetzen verletzt und gebrochen werden; diese Meinung ist aber nur ein Auswuchs des menschlichen Uebermuths; von ihr muß der fromme Mensch sich fern halten, weil er die Natur als ein Geschöpf Gottes und ihre Gesetze als geheiligt durch den Willen Gottes zu betrachten hat. Gott hat gewollt, daß die sittliche Ordnung an die natürliche Ordnung sich anschließe und aus natürlichen Anlagen und natürlichen Trieben die Vernunft ihr Bewußtsein und ihr sittliches Leben ziehe; die Naturordnung ist ein Theil der Weltordnung, für welche Gott das unverbrüchliche Gesetz gegeben hat. Die Constanz des göttlichen Wesens verbürgt die Constanz der Weltordnung und des Naturgesetzes. (S. 34.)

Nachdem wir nun von diesen irrigen Zusätzen den Begriff des Wunders gesäubert haben, bleibt uns in ihm nichts weiter übrig als die wunderbare Thatsache, in welcher wir eine Offenbarung des göttlichen Willens entdecken. Daher ist jedes Wunder auch ein Zeichen Gottes, jeder Beweis der göttlichen Macht über die Natur auch ein Beweis seiner Macht über das Bewußtsein; zwar nicht jeder muß die Wunder Gottes als solche anerkennen, aber wenn sie bei niemand Glauben erweckten, so würden sie keine Wunder sein. Für die bewußtlose Natur gibt es kein Wunder, nicht einmal etwas Wunderbares. Wir kommen damit auf unsern Satz zurück, daß alles Uebernatürliche auf Vernunft beruht. Wo wir sehen, daß natürliche Kräfte durch Fügungen Gottes der vernünftigen oder sittlichen Ordnung zum Dienste gestellt werden, da sehen wir Wunder. Wo die großen Werke

der Offenbarung in der Geſchichte der Menſchen ſich vollziehen, da erwarten wir, daß auch wunderbare Thaten Gottes zu Tage treten werden.

Dies iſt die Hauptſache im Begriff des Wunders. Nur als Nebenſache fügt ſich die Beſtimmung hinzu, daß die Wunder als ſeltene Begebenheiten betrachtet werden, weil nur ſelten der Wille Gottes in den Erſcheinungen der Welt deutlich ſich uns verkündet. Dieſelbe Nebenbeſtimmung haben wir auch bei dem Begriff der Offenbarung bemerkt. Sie fügt ſich beiden Arten des Uebernatürlichen wegen ihres Zuſammengehörens aus demſelben Grunde zu. Es beruht nur auf der Kurzſichtigkeit der Menſchen, daß ſie Wunder und Offenbarungen Gottes nicht überall, ſondern nur an ſeltenen Stellen ſehen können.

Von der gewöhnlichen Meinung weicht unſere Lehre vom Uebernatürlichen nur darin ab, daß wir es weniger ſelten finden als jene. Wunder Gottes ſind überall, wo ein Verſtändniß für ſie ſich eröffnet; ſie werden nur nicht überall erblickt. Aus rein natürlichen Urſachen läßt ſich kein Fortſchritt in der Entwickelung der Dinge erklären. Der Inſtinct wirkt in wunderbarer Weiſe; das Erwachen des Bewußtſeins, die Acte der Freiheit, die Erleuchtungen der Vernunft können wir aus den vorgehenden und ſich fortſetzenden Gründen der Natur nicht erklären; für die Naturwiſſenſchaft iſt jede Erfindung ein plötzlicher Glücksfall, den ſie nicht zu erklären weiß, oder ein Wunder, und jede Handlung, in welcher die Vernunft über die äußere Natur ihre Macht ausbreitet, ein unauflösliches Räthſel. Nur weil die Gewohnheit, dieſe Vorgänge fortwährend ſich ereignen zu ſehen, unſer Nachdenken abſtumpft, bleibt unſere Verwunderung über ſie aus und damit auch der philoſophiſche Affect, welcher alles auf den erſten Grund zurückzuführen uns antreibt. Gleichgültig, ohne Gefühl und Erkenntniß, blind für die Wohlthaten des Schöpfers und die belebenden Wirkungen des Regierers aller Dinge, uneingedenk ſeiner beſtändig gegen-

wärtigen Herrschaft über unsere Geschicke und unsere Triebe, wandeln wir unbedacht und unüberlegt die gewohnten Bahnen dahin. Für den Menschen der Gewohnheit, wenn er zur Besinnung geweckt werden soll über den Grund seines Lebens, sind ungewöhnliche Anregungen erforderlich; nur in ihnen wird er die Wunder und Offenbarungen Gottes gewahr, in deren Mitte er lebt. Wer aber einmal zum ernsten und fortgesetzten Nachdenken geweckt ist, der wird auch die beständig uns umgebenden Wunder und Offenbarungen mehr und mehr erkennen lernen und nicht zugeben, daß die Gewohnheit sie ihm verdecke.

Für die Weckung des Gottesbewußtseins ist hiernach auf ungewöhnliche Offenbarungen und Wunder ein ungleich größeres Gewicht zu legen, als für die zusammenhängende Verständigung. Seltenheiten und Staunen erregende Dinge fesseln die Aufmerksamkeit; der regelmäßige Verlauf, dem wir sein Gesetz abgewinnen können, bietet der Wissenschaft einen viel reichern Unterricht. Daher finden wir es der Stellung des Alterthums ganz entsprechend, daß es das Wunderbare mit Begierde aufsuchte; denn der Weckung des Bewußtseins bedurfte es noch mehr als unsere gegenwärtige Zeit, das Regelmäßige in der Ordnung der Dinge war ihm weniger erkennbar. Wir dagegen haben nicht weniger göttliche Wunder und göttliche Offenbarungen zu beachten, weil auch wir noch immer der Weckung des Nachdenkens, der göttlichen Hülfe und Erleuchtung bedürfen, nur daß wir bei gereifterm Nachdenken die besonders auffallenden Erscheinungen nicht mehr in demselben Abstande von dem gewöhnlichen Lauf der Dinge erblicken, vielmehr auch in diesem den Willen Gottes sich vollziehen sehen. Uns sind Wunder und Zeichen Gottes in den regelrechten Gang der Entwickelung eingerückt; die Absichten Gottes mit der Welt bedürfen keiner besondern Nachhülfe, weil sie von Anfang an die Welt gesetzmäßig beherrscht haben.

Noch ein Bedenken dürfen wir nicht unerwähnt laſſen. Die poſitive Theologie warnt nicht ohne Grund vor Profanation des Heiligen. Es könnte auch uns der Vorwurf treffen, daß wir das Heilige mit dem Profanen, das Geiſtliche mit dem Weltlichen vermiſchten, weil wir Wunder und Offenbarungen Gottes in den gewöhnlichen Lauf der Dinge zögen.

Gegen dieſen Vorwurf würden wir uns vertheidigen können, indem wir zu bedenken gäben, daß doch auch das religiöſe Leben auf daſſelbe Ziel hinſteuert. Denn es will alles Profane heiligen. Nur der menſchlichen Schwachheit hat man zugeſtanden, daß ein Feiertag beſonders dem Gottesdienſte geweiht und unſer Leben zwiſchen weltlicher Arbeit und religiöſer Feier getheilt worden iſt. Es beſteht dabei noch immer die Forderung, daß wir unſer ganzes Leben, ſoweit es in unſerer Gewalt, ein Leben der Freiheit und der Vernunft iſt, dem Dienſte Gottes widmen ſollen. Das Ideal der Religion und das Ideal der Philoſophie ſtimmen hierin völlig überein. Das Uebernatürliche, die Wunder und Offenbarungen Gottes, ſoll unſer ganzes Leben weihen. Das Heilige wird nicht profanirt, wenn das Profane zum Heiligen emporgezogen, ſondern wenn das Heilige zum Profanen herabgezogen wird.

Doch den idealen Geſichtspunkten der Religion und der Philoſophie ſtellt ſich das wirkliche Leben zur Seite; ſeine natürlichen Rechte und Unterſchiede wollen in volle Rechnung gebracht ſein. Von dieſer Seite empfiehlt ſich die Regel, daß wir das Heilige nicht profaniren ſollen. Wir haben die Kurzſichtigkeit der Menſchen zu beachten. Wunder und Offenbarungen Gottes ſind überall und in gleichem Maße zu entdecken, aber wir ſind nicht im Stande, ſie überall in gleichem Maße zu erkennen. Wie es im privaten Leben Zeiten gibt, von welchen wir ſagen, daß wir in ihnen Gott uns näher fühlen als ſonſt, ſo gibt es im öffentlichen Leben und in der Geſchichte der Menſchheit epochemachende Begebenheiten, welche uns über

ihre Bedeutung oder über die Absichten Gottes in der Leitung der menſchlichen Angelegenheiten ein helleres Licht verbreiten. Wenn wir dieſe dem gewöhnlichen Laufe der Dinge gleichſtellen, ſie nach gleichem Maße mit ihm meſſen wollten, dann würden wir das Heilige profaniren. Denn wir haben in ihnen den heiligen Kern der Geſchichte zu ſehen; ſie geben in der Betrachtung der Wirklichkeit unſerm Gemüthe die Zuverſicht, daß wir nicht einem wirren Spiele der Zufälle preisgegeben ſind, ſondern die Vorſehung Gottes über uns wacht. An ſie ſollen wir uns halten und von ihnen aus das Licht des Glaubens ſich verbreiten laſſen über unſere Betrachtung der ſittlichen Ordnung. In dem, was um ſie herum ſich lagert, ſuchen wir die offenbaren Wunder und die wunderbaren Offenbarungen Gottes, welche dieſe Namen vorzugsweiſe verdienen; mit ihnen verglichen liegen die Maſſen der übrigen Geſchichte in einem profanen Dunkel. Darum unterſcheiden wir die heilige von der profanen Geſchichte, obgleich beide in ſtetigem Zuſammenhange miteinander ſtehen. Auf dieſer Betrachtung des wirklichen Lebens beruht der Unterſchied zwiſchen den übernatürlichen Offenbarungen und Wundern im engern Sinn, auf welche die poſitive Religion ihren Glauben ſtützt, und zwiſchen den übernatürlichen Offenbarungen und Wundern Gottes im weiteſten Sinn, welche weder Religion noch Philoſophie aufgeben können, wenn ſie in der ganzen Welt das Werk und die Offenbarung Gottes erkennen müſſen. Wir aber, weil wir die Vergleichung des philoſophiſchen Ideals mit der Wirklichkeit unſers Erkennens nicht aufgeben können, haben auch dieſen Unterſchied mit allem Ernſt zu behaupten. Nur deswegen haben wir es unternehmen müſſen zu zeigen, daß unſer weiterer Begriff vom Uebernatürlichen doch in gutem Einklang ſteht mit dem, was die poſitive Religion in einem engern Sinn von ihm behauptet. Wenn alles in gleichem Maße offen vor uns läge, dann würden wir alles in gleicher Ebene des Werthes für unſere Verſtändigung

finden, in allem in gleichem Maße die Wunder und Offenbarungen Gottes erkennen; weil aber einiges uns dunkler, anderes uns klarer ist, heften sich unsere Blicke auf die lichten Punkte der Weltordnung, um durch sie in der Hoffnung uns zu stärken, daß einst alles sich erhellen werde.

Wie diese Betrachtungen das wirkliche Leben im Auge haben, so gehören sie den Anwendungen der Philosophie auf die Geschichte an. Die Philosophie für sich zieht ihre Folgerungen nur aus den Idealen der Vernunft. Wir haben gesehen, daß ihr Ideal des Uebernatürlichen mit dem Ideal der Religion in Uebereinstimmung steht; aber ein Unterschied zwischen den philosophischen und den religiösen Idealen wird dadurch nicht beseitigt. Die Ideale der Philosophie gehen vom theoretischen Gesichtspunkt aus, die Ideale der Religion wenden sich dem praktischen Leben zu und schließen sich daher auch näher an das wirkliche Leben an. In diesem Unterschiede wird auch der Grund der Misverständnisse und Streitigkeiten zwischen Religion und Philosophie zu suchen sein. Die Verständigung beider hat die Philosophie zu betreiben, weil sie eine Aufgabe der Theorie ist. Die positive Theologie, sofern sie als besondere Fachwissenschaft für den geistlichen Stand ausgebildet wird, ist dieser Aufgabe nicht gewachsen. Aber für alle Fachwissenschaften ist es auch ein Bedürfniß, ihre Verbindung miteinander und mit dem Ganzen der Wissenschaft aufzusuchen; denn nur hierdurch können sie andern Wissenschaften gegenüber ihren besondern Standpunkt rechtfertigen. So wird es auch der positiven Theologie gerathen sein, mit den philosophischen Ueberlegungen über das Uebernatürliche sich zu verständigen. Diese aber nehmen diesen Begriff ihrer Weise nach im allgemeinsten Sinn, weil die Theorie das Allgemeine aufsucht, während die Praxis mit dem Besondern zu thun hat. Daher haben wir das Uebernatürliche im weitesten Sinn gerechtfertigt, in einem weitern Sinn, als in welchem die positive Theologie seinen Begriff in praktische

Anwendung bringen kann; demungeachtet wird auch dieſe praktiſche Wiſſenſchaft wohl daran thun, mit dieſem weitern philoſophiſchen Begriff deſſelben ſich zu befreunden, weil ſie nur durch ſeine Hülfe dazu gelangen kann, ihn auch in ſeiner engern Bedeutung in allgemein wiſſenſchaftlicher Unterſuchung gegen Anfechtungen von anderer Seite zu behaupten.

Drittes Paradoxon.

Die Erkenntniß des Uebersinnlichen in intellectueller Anschauung.

Auf die Erkenntniß des Uebersinnlichen ist alles unser Denken gerichtet. (S. 78.) Die sinnliche Erscheinung gibt nur eine Anregung, nur den Beginn für unser Nachdenken ab. In beständigem Wechsel bietet sie keine Sicherheit; mit Schein behaftet bietet sie keine reine Wahrheit; wir müssen ihn abzustreifen suchen, um die nackte Wahrheit zu entdecken. Aus der Sammlung sinnlicher Erscheinungen erwächst uns die allgemeine Vorstellung eines Gegenstandes; er bleibt der Gegenstand unsers Nachdenkens, aber auch in Schein gehüllt. Jede Erscheinung desselben gibt ein Zeichen von ihm ab, ein Zeugniß seines Vorhandenseins, ja seiner Beschaffenheit, aber doch nur ein bisher unverstandenes Zeichen, solange wir bei der allgemeinen sinnlichen Vorstellung stehen bleiben. Die Meinung, welche dem Gegenstande sinnliche Eigenschaften beilegt, ist irrig. Die sinnliche Vorstellung bezeichnet uns nicht die Wahrheit dessen, was ein Ding ist. (S. 79.)

Die Erscheinung ist ein Product natürlicher Kräfte in ihrer Wechselwirkung untereinander und mit uns, den empfindenden Wesen. In einem solchen wirren sich die Wirkungen verschiedener Dinge ineinander; das eine wirft Schein auf das andere. Daher hat man die sinnliche Empfindung, in welcher die Erscheinung zu unserm Bewußtsein kommt, mit Recht der Ver-

worrenheit beſchuldigt. Dieſe Verworrenheit mehrt ſich nur, wenn viele Empfindungen zu einer Wahrnehmung und zu einer ſinnlichen Vorſtellung des Gegenſtandes zuſammenfließen. Damit iſt der Vernunft, welche die Wahrheit erkennen will, wenig gedient; ſie ſoll durch die Analyſe der Erſcheinungen die Verworrenheit auflöſen, den Schein von der Wahrheit der Dinge abſondern. Dies iſt die Aufgabe der Unterſcheidung. Sie ſtrebt dahin, zu erkennen, was in der Hervorbringung der Erſcheinungen dem einen und dem andern Dinge zugerechnet werden darf. In ihr kommt man zu einem Verſtändniß der ſinnlichen Zeichen. Wir lernen ſie verſtehen, wenn wir erkennen, was die Dinge in ihnen uns mittheilen und von ſich zu erkennen geben. Vom Menſchen verſtehen wir nichts, ſolange wir nur ſeine Worte hören, ſeine Bewegungen ſehen; die Deutung dieſer Erſcheinungen gelingt uns erſt, wenn wir aus ihnen heraus das unterſcheiden lernen, was ihm zugerechnet werden darf, nämlich ſeinen Willen. Seine Worte, ſeine Bewegungen verſtehen wir, wenn wir erkennen, was er mit ihnen ſagen will. Die Thätigkeiten alſo, welche den Dingen zugerechnet werden dürfen, müſſen wir unterſcheiden lernen, wenn wir ihre Erſcheinungen verſtehen und aus ihnen eine Erkenntniß der Dinge in ihrer Wahrheit ſchöpfen wollen. Durch ſie aber treten wir in die Erkenntniß des Ueberſinnlichen ein; denn jede Thätigkeit, welche eine Erſcheinung hervorbringen hilft, iſt ein Grund einer ſinnlichen Erſcheinung, d. h. etwas Ueberſinnliches.

Der Unterſcheidung ſetzt ſich in unſerm Denken die Verbindung zur Seite. In Unterſcheidungen und Verbindungen bildet ſich unſer Verſtand nach einem Geſetze, welches nicht etwa nur für den Menſchen gilt, ſondern aus der Natur der Sache fließt und allgemein gültig iſt für jede Vernunft, welche von der Erſcheinung aus zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen ſoll. Die Erſcheinung leidet an Verworrenheit; daher fordert ſie die Unterſcheidung; ſie leidet auch an Beſchränktheit und

gibt nur Beſonderheiten oder Theile zu erkennen, welche ohne das Ganze, zu welchem ſie gehören, nicht verſtanden werden können; daher fordert ſie die Verbindung. Weiter und weiter dehnt ſich dieſe über das ganze Gebiet unſerer Erkenntniſſe aus und verbreitet Licht über die überſinnlichen Gründe der Erſcheinungen. Die überſinnlichen Thätigkeiten, welche wir einem Dinge zurechnen, ſtehen in Verbindung untereinander und mit dem Ganzen des überſinnlichen Dinges. Wir würden die Zeichen, die Worte, die Bewegungen eines Menſchen nicht verſtehen können, wenn wir ſie nicht auf zuſammenhängende Thätigkeiten ſeines Lebens deuten könnten. Sein gegenwärtiger Wille erhält Licht aus ſeinen frühern Entſchlüſſen. Nicht weniger haben wir das einzelne überſinnliche Ding in ſeinem Zuſammenhang mit der übrigen Welt zu verſtehen. Hieraus ergibt ſich, daß wir nähere und entferntere Gründe der Erſcheinungen unterſcheiden müſſen. Wenn wir nicht ablaſſen, die Gründe bis zum letzten aufzuſuchen, ſo werden wir zuletzt auf den Gedanken Gottes geführt, der alle Gründe der Erſcheinungen untereinander in Verbindung ſetzt.

Das allgemeinſte Geſetz unſers Denkens alſo, welches richtige Unterſcheidungen und Verbindungen fordert, iſt darauf angelegt, der Erklärung der Erſcheinungen und der Erkenntniß des Ueberſinnlichen zu dienen.

Die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe jedoch kann ſich nur ſchwer davon überzeugen, daß die Unterſcheidungen und Verbindungen unſers Verſtandes auf die Erkenntniß des Ueberſinnlichen abzwecken; ſie findet es paradox, daß die einzelnen Dinge, ihre Thätigkeiten und die Welt, zu welcher ſie gehören, daß alles, was wir täglich bedenken, dem Ueberſinnlichen angehören ſoll. An den ſichern Boden des Sinnlichen ſich feſtzuklammern, iſt ſie geneigt; was über ihn hinausgeht, iſt ihr verdächtig. Sie bemerkt, daß unſere Unterſcheidungen und Verbindungen ſehr häufig nur mit Vergleichung der Erſcheinungen nach ihrer

Aehnlichkeit und Verſchiedenheit ſich beſchäftigen und um die Bildung allgemeiner, abſtracter ſinnlicher Vorſtellungen ſich drehen. Anſtatt hierin Mittel für die weiter gehenden Zwecke des verſtändigen Denkens zu ſehen, hat man daraus geſchloſſen, daß unſer Verſtand auf die Bildung ſolcher ſinnlichen Vorſtellungen beſchränkt bleibe und ſichere Wege zur Erkenntniß der überſinnlichen Wahrheit nicht einzuſchlagen wiſſe.

Dieſe Meinung hat auch bei Philoſophen Anklang gefunden. Wenn man nicht deutlich zu zeigen wußte, in welchem Wege der Verſtand zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen gelangt, mußte es zweifelhaft ſein, ob der Gedanke an das Ueberſinnliche nicht eine Forderung der Vernunft bleibe, der wir durch die Geſetze unſers Verſtandes nicht zu genügen vermöchten. Hierauf ſtützt ſich der Skepticismus. Seine genaueſte Formel lautet: wir erkennen nur Erſcheinungen, ihre Gründe bleiben uns verborgen. Die Erſcheinungen, hat man zugegeben, ſind Zeichen, aber nur erinnernde Zeichen. Eine Erſcheinung erinnert an die andere, mit welcher ſie verbunden zu ſein pflegt, wie der Rauch an das Feuer, wie das Wort an die Vorſtellung. Daraus ergibt ſich eine Vergeſellſchaftung unſerer ſinnlichen Vorſtellungen, welche man Ideen nennt. Von ihr, hat man gemeint, könnten wir getäuſcht werden, als deckte ſie uns einen überſinnlichen Grund auf, eine objective Verbindung zwiſchen Wirkung und Urſache, obgleich ſie nur eine ſubjective Verbindung im Fortgange unſerer ſinnlichen Vorſtellungen bezeuge. Das ſei die Täuſchung der Dogmatiker, welche in den Erſcheinungen nicht nur erinnernde, ſondern offenbarende, die überſinnlichen Urſachen aufdeckende Zeichen ſähen.

Es iſt nicht zu verkennen, daß dieſer Skepticismus ſeinen Grund im Senſualismus hat, d. h. in der Meinung, daß alle unſere Erkenntniſſe in ſinnlichen Empfindungen nicht allein ihren Anfang, ſondern auch ihr Ende haben. Eine Empfindung, meint man, reiht ſich an die andere; der geſammelte Schatz

der Empfindungen bereichert unser Denken, welches doch nur ein Widerhall der sinnlichen Eindrücke in andern Empfindungen ist. Wenn wir auch sagen dürfen, daß unser Verstand unterscheidend und verbindend in die Sammlung dieses Schatzes eingreife, so haben wir doch in ihm nichts anderes zu sehen, als entweder ein Ergebniß früherer Eindrücke oder eine zufällig oder willkürlich sich gestaltende Vergesellschaftung ihrer Elemente in unserer sinnlichen Einbildungskraft, unserm sinnlichen Vorstellungsvermögen. Man dringt mit Recht darauf, daß die sinnliche Empfindung alle Anknüpfungspunkte für unser Denken abgibt und wir nicht unterscheiden und verbinden können, wenn nicht ein Stoff, eine Materie für Unterscheidung und Verbindung uns gegeben ist von unsern sinnlichen Empfindungen. Um über einen Gegenstand nachdenken zu können, müssen wir erst eine Vorstellung von ihm empfangen haben. Hiervon schreitet der Sensualismus zu der skeptischen Folgerung fort, daß alle unterscheidbare Bestandtheile und alle ihre Verbindungen in unserm Denken beim Sinnlichen stehen bleiben. Der Verstand arbeitet nur in sinnlichen Stoffen und alles, was er aufdeckt, kann daher auch nur Sinnliches sein; das ist die Behauptung des Sensualismus.

Man wird gestehen müssen, daß dies viel Scheinbares hat. Locke, einer der einflußreichsten Sensualisten, hat das Verfahren des theoretischen mit dem Verfahren des praktischen Verstandes verglichen. Wenn man den Begriff der Materie in seiner allgemeinsten Bedeutung nimmt (S. 56), wird man nichts dagegen einwenden können, daß beide in gegebenen Materien arbeiten, der letztere in einer äußerlichen, körperlichen, der erstere in einer innern, geistigen. Wie nun der praktische Mensch nichts weiter vermag, als die vorliegenden Materien zu scheiden und in neue Verbindungen zu bringen, also ihnen eine andere Form zu geben, dagegen unvermögend ist, auch nur die kleinste neue Materie zu schaffen, so ist auch der theoretische Mensch außer

Stande, etwas anderes zu leiſten, als der gegebenen ſinnlichen Stoffe durch ſein Reflektiren, unterſcheidend und verbindend, zu neue Formen zu geſtalten: neue Stoffe kann er nicht erfinden; ſein Werk beſchränkt ſich auf neue Formen. Für den, welchem alles Gewicht, nur im ſinnlichen Leben auf dem materiellen Beſitz, ſo in der Theorie auf dem Reflektiren ein Moment hält, iſt die Folgerung des Senſualismus unvermeidlich.

Dem Senſualismus und ſeiner feindlichen Folgerung ſetzt ſich der Rationalismus dagegen entgegen. Er vertraut der Vernunft, welche der Löſung der wiſſenſchaftlichen Aufgaben gewachſen ſein werde. Unbedingt fordert die Vernunft die Erklärung der Erſcheinungen aus dem überſinnlichen Grunde; ihrem Gebot, ſie zu beweiſen, ſollen wir gehorchen; es iſt ſtärker als jedes Bedenken der Erfahrung. Dabei kann aber doch der Rationalismus, wenn er vernünftig iſt, nicht abläugnen, daß er der Mittel zur Erreichung ſeines Zwecks bedarf, daß er ſie von der ſinnlichen Erſcheinung ziehen und durch Unterſcheidung und Verbindung benutzen muß. Von den ſinnlichen Zeichen der Wahrheit ſoll der Verſtand ſich unterrichten laſſen; ſie ſollen nur nicht blos erinnernde, ſondern auch offenbarende Zeichen ſein. Man bemerkt auch ohne große Schwierigkeit, daß der Verſtand nicht blos ein Ergebniß ſinnlicher Eindrücke, und zufälliger oder willkürlicher Combinationen ſinnlicher Vorſtellungen und ihrer Elemente iſt, ſondern in Unterſcheidung und Verbindung ein geſetzmäßiges Verfahren beobachtet, welches von ſeinem noch nicht erſchienenen und nicht ſinnlich erkennbaren Zwecke geleitet wird. Wenn aber dieſe Bemerkung gegen die Zweifel des Senſualismus etwas anſchlagen ſoll, ſo kommt alles darauf an, zu zeigen, daß die Form der Gedanken, welche durch das verſtändige Nachdenken geändert wird, mehr zu bedeuten hat, als die Senſualiſten meinen, daß ſie nämlich dazu fähig iſt, die Erkenntniß der überſinnlichen Gründe zu eröffnen. Gegen ſeine Gegner hat der Rationalismus die Aufgabe, die

Macht der Form in unſerm vernünftigen Leben in das Licht zu ſetzen.

Im allgemeinen iſt das nicht ſchwer, ſogar für die gewöhnliche Vorſtellung. Im praktiſchen wie im theoretiſchen Leben drängt ſich uns die Bemerkung auf, daß wir größern Werth zu legen haben auf die Form als auf das Material. Der rohe Stoff verſchwindet uns faſt gegen den Werth des Kunſtwerks. Was iſt rohes Holz und Eiſen gegen die Maſchine, welche dem Willen der Vernunft gehorcht? Was iſt Stein oder Erz gegen das Kunſtwerk des Meiſters? In der Wiſſenſchaft ſchätzen wir Mannichfaltigkeit der Kenntniſſe, der Erfahrungen, der Gelehrſamkeit, den treuen Fleiß des Sammlers; aber nur zu einer wüſten, verworrenen Maſſe von Kenntniſſen würde man es bringen, wenn man nicht zu ihrer Verarbeitung in einer bequemen, überſichtlichen, verſtändlichen Form ſchritte. Jeder weiß, daß in dieſem Gebiete des Lebens auf die richtige Anordnung durch Unterſcheidung und Verbindung der Gedanken, auf die methodiſche Führung des Beweiſes, die verſtändige Klaſſifikation des Syſtems das größte Gewicht fällt und für ſie die Sammlung des Materials nur eine erſte Vorarbeit iſt. Das anſchaulichſte Beiſpiel für die Macht der Form bietet die Sprache. Ihr Material ſind die einzelnen Laute; alles aber kommt darauf an, daß ſie durch Unterſcheidung und Verbindung in richtige Ordnung gebracht werden; nur um ein Kleines würden wir ſie zu verſchieben brauchen, um aus einem ſinnvollen einen ſinnloſen Satz, aus einer Wahrheit einen Irrthum zu machen. Ueberall ſehen wir die Form herrſchen über die Materie. Jene veredelt dieſe; dieſe empfängt ihren Werth durch jene. Was iſt die rohe Materie? Das, was dem Vermögen nach alles, der Wirklichkeit nach nichts iſt. (S. 56.) Aus ihr ſollen wir alles ziehen, was wir gewinnen können. Daher iſt ihr Inhalt uns nicht unbedeutend, vielmehr die in ihr verborgenen Anlagen tragen alles Wünſchenswerthe in ſich; wir wollen

keine leere Form; aber ohne Form gibt die Materie nur einen todten Inhalt ab; in ihr iſt alles unentwickelt, in Verwirrung; wir ſollen ſie aus dieſer herausziehen, um eine inhaltreiche Form zu gewinnen.

Die Anwendung dieſer allgemeinen Betrachtungen dürfte ein Mittel bieten, den Streit zwiſchen Senſualismus und Rationalismus auszugleichen. Er beruht darauf, daß der erſtere auf das Material, welches die ſinnlichen Erſcheinungen liefern, der andere auf die Form, welche man vom logiſchen Denken erwartet, alles Gewicht legt. Wenn ſie folgerichtig in ihrem Streit wären, würde der Senſualismus auf das rohe Material, der Rationalismus auf die leere Form des Denkens dringen. Weder das eine noch das andere iſt denkbar. Der Rationalismus fehlt, wenn er die Hülfe der ſinnlichen Empfindung für den Unterricht der Vernunft verſchmäht, im Wahne, daß die Sinne täuſchen; die Formen des Denkens, welche er durch Unterſcheidung und Verbindung herzuſtellen ſucht, ſetzen das Material voraus, welches den Inhalt ſeiner Unterſcheidungen und Verbindungen abgeben ſoll. Der Senſualismus fehlt, wenn er die Form geringſchätzt und nicht anerkennt, daß die Unterſcheidungen und Verbindungen des Verſtandes den ſinnlich gegebenen Stoff zu einem höhern Werthe erheben, zum Werthe des Vernünftigen, des Uebernatürlichen (S. 89) oder Ueberſinnlichen und ihn dem Verſtande verſtändlich machen.

Der vollſtändige Beweis für dieſes Verhältniß der Materie zur Form greift durch alle Gebiete der Wiſſenſchaft hindurch. Es iſt nicht unſere Abſicht, ihn ausführlich zu geben. Einen Punkt deſſelben anzuführen, wird genügen. Wir erinnern daran, daß alles Sinnliche, Empfindung, Wahrnehmung und Vorſtellung, an Verworrenheit leidet. In dieſer Verworrenheit iſt es unverſtändlich wie eine Miſchung verſchiedenartiger Beſtandtheile. Erſt wenn wir es durch Unterſcheidung in ſeine einfachen Elemente auflöſen, kommen wir auf die verſtändlichen Factoren der ſinn-

lichen Erſcheinung, auf das Ueberſinnliche, von welchem der Schein der Umgebungen entfernt worden iſt. Noch einmal berufen wir uns auf das Beiſpiel der Sprache. Sie iſt eine Erſcheinung, welche aus vielen wirkenden Urſachen hervorgeht. Eine dieſer Urſachen iſt der Wille des Redenden. Sollte es uns gelingen, ihn herauszufinden aus ſeiner Rede durch Unterſcheidung von allen übrigen Miturſachen, ſo würden wir ein überſinnliches Element in der ſinnlichen Erſcheinung entdeckt haben; denn der Wille wird doch wol nicht gehört oder ſonſt ſinnlich wahrgenommen. Dieſes Beiſpiel iſt ſchlagend. Denn auch der Senſualiſt wird nicht leugnen können, daß er durch ſeine Rede ſeine Gedanken uns mittheilen wolle und vorausſetze, daß wir den Willen, den Sinn ſeiner Rede herausfinden können aus ſeinen ſinnlichen Umhüllungen. Die Behauptung iſt alſo irrig, daß alle Unterſcheidungen des Verſtandes, weil ſie nur ſinnlichen Stoff zergliedern, auch nur Sinnliches zu Tage bringen könnten. Die Zuſammenſetzung der Erſcheinung iſt ſinnlich, ihre einfachen Elemente ſind überſinnlich.

Auf dieſen Punkt beſchränken wir unſere gegenwärtigen Unterſuchungen, ohne uns weitere Ausſichten abzuſchneiden. Es ſind die Anfänge in der Erkenntniß des Ueberſinnlichen, was wir im Auge haben. Daß ſie weitere Erfolge verſprechen, kann dabei nicht verborgen bleiben, ihre Fortſetzung aber reicht für uns in das Unbeſtimmte; ſie würde darauf ausgehen müſſen, das Syſtem oder die Form der ganzen Welt zu umfaſſen. Wir begnügen uns damit, den Eingang in dieſes unermeßliche Gebiet der wiſſenſchaftlichen Forſchung zu ermitteln.

Den Rationaliſten fällt die Beantwortung der Frage zur Laſt, wie die Vernunft zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen gelange. In ſehr verſchiedener Weiſe haben ſie dieſelbe zu beantworten geſucht und ein langer Streit ihrer Syſteme hat ſich daraus entſponnen. Seitdem ſie aber zu dem Bewußtſein gekommen ſind, daß ſie in methodiſcher Weiſe zu Werke gehen

und auch über ihre Methode sich Rechenschaft geben müßten, haben sie auch darüber übereinkommen müssen, daß man einen oder mehrere sichere Ausgangspunkte, man nennt sie gewöhnlich Principien, für das übersinnliche Denken anzunehmen hätte. Hieraus folgte der Unterschied zwischen dem der Vernunft unmittelbar und mittelbar Gewissen; denn auch die Vermittelung wahrer Erkenntnisse durch Vernunftschlüsse oder in der Methode der Folgerungen konnte man nicht entbehren. Den Systemen des Rationalismus lag es nun am nächsten, das unmittelbar Gewisse in ihren Grundsätzen zu suchen; auf sie mußten sie das größte Gewicht legen, weil das mittelbar Gewisse durch sie bewiesen werden und seine Sicherheit erhalten sollte. Daher hat auch der skeptische Sensualismus in seinem Streit gegen den dogmatischen Rationalismus seine Zweifel vorzugsweise gegen die Grundsätze der Rationalisten gerichtet und behauptet, sichere Grundsätze ließen sich nicht nachweisen, nur die Erscheinungen wären sicher. Der Streit der verschiedenen rationalistischen Systeme über das, was als Grundsatz und was als Folgerung gelte, hat ihm zu einem starken Bundesgenossen gedient gegen die Anmaßungen der dogmatischen Systeme. Wie es nun auch stehen möge mit der unmittelbaren Gewißheit der rationalistischen Grundsätze, wer dem Skepticismus sich entziehen will, muß etwas für die Vernunft unmittelbar Gewisses annehmen.

Wir verständigen uns zuerst über den wissenschaftlichen Sprachgebrauch. Den Act, in welchem das unmittelbar Gewisse uns einleuchtet, nennen wir die Anschauung. So reden wir von der sinnlichen Anschauung, in welcher uns die Wahrheit einer Erscheinung unmittelbar einleuchtet in sinnlicher Empfindung. Wir behaupten nun, daß auch dem vernünftigen Nachdenken unsers Verstandes übersinnliche Wahrheit unmittelbar einleuchte. Wir werden daher auch eine Anschauung des Uebersinnlichen anzunehmen haben. Man pflegt sie mit dem Namen

der intellectuellen Anſchauung, der Anſchauung des Verſtandes, paſſend zu bezeichnen.

Es iſt nicht ungewöhnlich, daß man vor dieſem Namen zurückſchrickt, und wenn der Misbrauch den Gebrauch aufhöbe, ſo würde man wol Grund haben, ihn zu verwerfen. Ebenſo verſchieden wie die Syſteme der Rationaliſten ſind, ebenſo verſchieden ſind auch ihre Meinungen über unſern Eintritt in das Gebiet des Ueberſinnlichen geweſen. Zum Theil haben ſie ihn zu verſchleiern geſucht, um nicht gewahr werden zu laſſen, welcher weſentliche Unterſchied iſt zwiſchen ſinnlicher Vorſtellung und Erkenntniß des Ueberſinnlichen; zum Theil haben ſie in übertriebenen Schilderungen ihn von ſeinem Zuſammenhange mit dem ſinnlichen Leben loszureißen geſucht. Von dieſen Uebertreibungen iſt der Schrecken vor dem Namen der intellectuellen Anſchauung ausgegangen. Wir werden ihn zu beſeitigen haben, ehe wir in unſern Unterſuchungen fortfahren.

Wir zögern nicht, zu ihnen die Lehren zu rechnen, welche plötzlich in unbeſchränkter Anſchauung das Reich des Ueberſinnlichen in ſeiner ganzen Fülle uns eröffnen möchten. Sie ſind ausgegangen von dem Gedanken an Gott, die abſolute Subſtanz und den abſoluten Grund aller Dinge, des Einen, welches in ungetheilter Wahrheit alle Wahrheit in ſich ſchließe. Sie haben gemeint, wenn er ſich uns offenbare, könne er auch nur in ſeiner vollen und ungetheilten Herrlichkeit uns offenbar werden. Sie haben hinzugefügt, daß wir im innerſten Kern unſers Weſens ihm verwandt, mit ihm verbunden, ja mit ihm Eins ſeien, daß unſere Seele, den Beſchränkungen der theilbaren Körperwelt nicht unterworfen, ihrer Einheit mit ihm ſich bewußt werden könne und nichts ſie daran hindere, die Einheit Gottes in voller Seligkeit zu ſchauen. Unſere Abhängigkeit vom Körperlichen und Sinnlichen hat man ſo in myſtiſchen Schwärmereien uns aus den Augen zu rücken geſucht. In den äußerſten Folgerungen wurde hierüber der Unterſchied zwiſchen

Schöpfer und Geſchöpf vergeſſen; in der abſoluten Anſchauung des Abſoluten ſollten Schöpfer und Geſchöpf in Eins zuſammenfließen; im Schauen des Ewigen ſollten wir dem zeitlichen Werden enthoben werden. Es wird genügen, dagegen geltend zu machen, daß wir nur in allmählichen Fortſchritten zur Selbſtändigkeit unſers Seins und Bewußtſeins gelangen können. (S. 73 fg.)

Weniger abſchreckend und von größern wiſſenſchaftlichen Erfolgen gekrönt geweſen ſind die Lehren, welche eine intellectuelle Anſchauung beſonderer ewiger Wahrheiten angenommen und in ihr die unmittelbare Erkenntniß des Ueberſinnlichen geſucht haben. In ſehr verſchiedenen Formen haben ſie ſich geäußert und ſelbſt den Namen der intellectuellen Anſchauung gemieden. Einige nehmen angeborene Begriffe oder Ideen, andere angeborene Grundſätze der Vernunft an, noch andere berufen ſich auf die Formen unſers Denkens, welche in den Geſetzen unſerer ſinnlichen Wahrnehmung, unſers Verſtandes und unſerer Vernunft lägen, um die Thatſache zu begründen, daß der Menſch allgemeine und ewige Wahrheiten zu erkennen vermöge. Das Gemeinſame dieſer Lehrweiſen iſt, daß ſie etwas in unſerer Vernunft Liegendes annehmen, was in uns ſelbſt, abgeſehen von äußern, ſinnlichen Anſchauungen, entdeckt werden könne und als unſerm Weſen angehörig eine allgemeine, ewige Wahrheit für uns in Anſpruch zu nehmen habe. Doch auch nicht allein für uns; denn was vernünftig iſt, das iſt zweckmäßig und unbedingt richtig. Es gibt keinen höhern Richter über die Vernunft. Was ſie gebietet, dem ſind wir zu Gehorſam verpflichtet.

Mit Recht können ſich dieſe rationaliſtiſchen Theorien auf ihre Erfolge berufen. Wir verdanken ihnen wol das Beſte, was in philoſophiſchen Unterſuchungen geleiſtet worden iſt. Aber ihre Erfolge beweiſen nur, daß etwas Wahres in ihnen iſt, nicht daß ſie den wahren Grund unſerer wiſſenſchaftlichen Ueberlegungen aufgedeckt haben. Das Wahre in ihnen iſt, daß

ſie auf eine Thatſache ſich ſtützen, welche durch den Gang aller unſerer wiſſenſchaftlichen Forſchungen bezeugt wird. Wir kennen allgemein und ewig gültige Wahrheiten, welche uns unmittelbar einleuchten und in ihren Folgerungen ſich bewährt haben; ſie haben uns bisher richtig geleitet, uns zu vielen Entdeckungen geführt; ſo oft wir auf ſie zurückkommen, gewähren ſie uns Gewißheit, und auch in dieſem Augenblick müſſen wir ihnen zuſtimmen. Wir ſagen uns, daß unſere Vernunft ſie fordere und es unſere Pflicht ſei, ſie nicht außer Augen zu laſſen. Dieſe Thatſache iſt richtig; aber eine andere Frage iſt es, ob ſie richtig erklärt werde, wenn man ſie von der intellectuellen Anſchauung angeborener Begriffe oder Grundſätze oder Geſetze des Anſchauens und Denkens herleitet. Die Thatſache werden wir im Auge behalten müſſen, ihre Erklärung muß geprüft werden.

Auf die Schwächen und Schwankungen der rationaliſtiſchen Syſteme wollen wir kein großes Gewicht legen, obwol ſie merklich genug ſind. Sie haben die Wahl unter verſchiedenen Grundſätzen; ſie neigen ſich daher zum Eklekticismus, und die Schwierigkeiten in der Wahl und der Rechtfertigung des Vorzugs, welcher dem einen oder dem andern Grundſatze gegeben wird, führen die Streitigkeiten des Dogmatismus herbei. Um ſie zu überwinden, würde man die Uebereinſtimmung aller Grundſätze nachzuweiſen und ihre Zahl zu beſtimmen haben. Das letztere wäre auch überdies zu fordern und zu leiſten, wenn die Grundſätze angeboren und fertig in unſerer Vernunft lägen; vergeblich aber iſt es bisher verſucht worden. Doch, wie geſagt, auf dieſe Zweifel gegen die Theorie der rationaliſtiſchen Syſteme wollen wir uns nicht berufen. Uns genügt der Hinweis darauf, daß uns nichts angeboren iſt oder angeſchaffen als unſere Anlage, unſer Vermögen, und daß dies auch von unſerer Vernunft gilt. (S. 45 fg.) In dieſen Anlagen werden auch Begriffe, Grundſätze und Geſetze für ihre Entwickelung liegen, aber anſchauen oder ſonſt wie erkennen werden wir ſie da nicht können. Denn

in der Anlage ist alles verborgen; es muß alles, was erkennbar werden soll, an das Licht der Wirklichkeit treten. Das haben auch die Rationalisten zugestehen müssen, welche die angeborenen Begriffe nur als in uns liegende Fähigkeiten oder Neigungen zur Erkenntniß betrachtet wissen wollten. Sie erwarteten die günstigen Veranlassungen, welche sie wecken würden; erst durch sie würden sie zur wirklichen Erkenntniß gebracht werden. Was in unserm Vermögen liegt, unsere Naturanlage, unsere Talente mögen wir ahnen; zum Wissen davon kommen wir erst, wenn etwas davon in Wirklichkeit uns vorliegt.

Diese Lehren also über die intellectuelle Anschauung sind zu beseitigen. Wir stehen vor dem Eingange in die Erkenntniß des Uebersinnlichen noch immer wie vor einem Problem, welches seiner Lösung harrt. Etwas Schwärmerisches hat sich den Theorien über die intellectuelle Anschauung beigemischt, indem es schien, als müßte sie durch einen plötzlichen Aufschwung unserer Gedanken zu Gott oder zu den allgemeinen, ewigen Wahrheiten der übersinnlichen Welt gewonnen werden. Diesen Schein haben wir vor allen Dingen von ihr zu nehmen, denn an ihn schließen sich die Meinungen an, welche den Zusammenhang der übersinnlichen Erkenntniß mit der sinnlichen Vorstellung aufheben.

Daß dieser gestört werde, duldet der richtige Begriff des Uebersinnlichen nicht. Er läßt nicht zu, daß eine Kluft zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem angenommen werde. Denn das Uebersinnliche ist nichts weiter als der Grund des Sinnlichen, und der Grund steht in unzertrennlicher Verbindung mit dem, was er begründet. In dieser haben wir ihn zu denken, wenn wir ihn richtig erkennen wollen, mitten in der sinnlichen Welt, als etwas, was die Erscheinung hervorbringen hilft, die sinnliche Empfindung und die sinnliche Vorstellung in uns weckt. Von dieser bleibt daher auch unsere intellectuelle Anschauung abhängig; wir können über nichts nachdenken, wovon wir nicht

eine Vorstellung haben, nichts Uebersinnliches einsehen, von welchem nicht eine sinnliche Erscheinung vorliegt. Die Erscheinung legt uns die Probleme vor, welche die Erkenntniß des Uebersinnlichen lösen soll; von ihnen ausgehend müssen wir auf sie zurückkommen, um die Lösung genügend zu finden; so darf die Verbindung zwischen dem Uebersinnlichen und dem Sinnlichen durch kein Verfahren unsers wissenschaftlichen Nachdenkens aufgehoben werden.

Hieraus geht auch hervor, daß die Erkenntniß des Uebersinnlichen doch nicht schlechthin unmittelbar ist. Sie hat Processe des sinnlichen Lebens zu ihrer Voraussetzung. Erst müssen wir sehen und hören lernen, dann erst können wir das Uebersinnliche begreifen. In einem noch stärkern Maße werden solche Vermittelungen verlangt, wenn wir zur Erkenntniß der ewigen Wahrheiten der Wissenschaft gelangen sollen. Davon, sollte ich meinen, hätten wir alle die Erfahrung gemacht und die Erinnerung bewahrt, daß lange Vorbereitungen vorhergehen mußten, ehe wir der Reife der Gedanken mächtig wurden, welche die Grundsätze der Wissenschaft zu fassen weiß. Eine lange Uebung des Nachdenkens über die Erscheinungen mußte dem vorhergehen. Den Eingang in die Erkenntniß des Uebersinnlichen dürfte daher die intellectuelle Anschauung der ewigen Wahrheiten nicht abgeben. Obgleich wir nun aber ohne sinnliche Vermittelung zur Erkenntniß des Uebersinnlichen nicht gelangen, bleibt es doch ein unmittelbarer Act unsers Verstandes, wenn er aus der sinnlichen Erscheinung die übersinnliche Wahrheit herausschaut. Denn mittelbares Erkennen findet sich nur da, wo infolge anderer eine neue Erkenntniß mit Nothwendigkeit sich ergibt, und dies ist nicht das Verhältniß zwischen dem Erkennen des Sinnlichen und des Uebersinnlichen. Aus sinnlichen Vorstellungen läßt sich immer nur auf andere sinnliche Vorstellungen folgern. Der ununterbrochenen Folge der Erscheinungen entziehen wir uns in unserm freien Nachdenken über sie, wenn

wir aus ihnen das Weſentliche von ſeinen unweſentlichen Beiwerken herausſondern. Die Vernunft läßt ſich hierin von der Folge der ſinnlichen Ereigniſſe nicht fortreißen, ſondern wird ſich ihrer Selbſtändigkeit bewußt, indem ſie eine neue Ordnung in die Elemente der Erſcheinung bringt, ein neues Leben, eine neue Folge in dem Gang der Gedanken beginnt. Das iſt das Unmittelbare in den Erleuchtungen der Vernunft. Es bricht ab von dem natürlichen Verlauf des ſinnlichen Lebens; es entdeckt ein neues Licht und ſchaut es heraus aus den Dunkelheiten der Erſcheinung.

Man wird hieraus entnehmen können, wie man im allgemeinen den Gang in der Entwickelung unſerer Erkenntniſſe ſich zu denken hat. Die Lehren von der intellectuellen Anſchauung, welche wir zurückgewieſen haben, dachten ſie ſich wie einen Sprung. Solche Sprünge hat man im methodiſchen Denken zu meiden. Die Senſualiſten werden auf die Vorſtellnng geführt, daß unſere Erkenntniſſe in gleichartiger Weiſe fortbewegt würden nach einem nothwendigen Geſetze der Natur, indem in Folge der einen Empfindung die andere ſich daran anſchließe ohne Abſatz und periodiſche Gliederung. Die Erfahrung läßt uns periodiſche Entwickelungen unſers Lebens nicht überſehen. Ohne Sprung, Schritt vor Schritt gehen wir vorwärts; an die eine abſetzende Folge der Erſcheinungen ſchließt ſich das Nachdenken unſerer Vernunft an, aber aus ſeinen eigenen freien Beweggründen ſetzt es an, ſetzt es wieder ab und bringt die Glieder in die Bewegung unſers Lebens. Hieraus geht das Neue, das Vernünftige, das Uebernatürliche und Ueberſinnliche in unſern Erkenntniſſen hervor. Wir werden die allmählichen Fortſchritte in dieſem Vorgehen der Vernunft Schritt vor Schritt verfolgen müſſen, wenn wir Klarheit bringen wollen in unſere Lehre von der Erkenntniß.

Der erſte Schritt wird darin beſtehen müſſen, daß die Vernunft ihrer Selbſtändigkeit ſich bewußt wird. Das vernünftige

Weſen unterſcheidet ſich von der Außenwelt. Das iſt ein Act, der nirgends fehlt, wo Bewußtſein in einem Individuum erwacht. Ihm geſellt ſich nicht weniger unausbleiblich der Verſuch zu, mit der Außenwelt ſich zu verſtändigen. Die Erſcheinungen ſind Zeichen, in welchen das Aeußere ſich uns mittheilt. Wir müſſen ſie zu deuten ſuchen. Dies kann nicht anders geſchehen, als indem wir uns, wie man zu ſagen pflegt, in das Innere der äußern Dinge verſetzen.

Dieſe Geſchäfte des Verſtandes ſind von ſo gewöhnlichem Gebrauch, daß man ſie kaum beachtet. Darüber hat man oft vergeſſen zu bemerken, wie tief ſie in die Erkenntniß des Ueberſinnlichen einſchneiden. An die Erſcheinung ſchließen ſie genau ſich an; ihr Entſtehen ſuchen ſie zu belauſchen. Aus einer Wechſelwirkung zwiſchen Ich und Außenwelt geht ſie hervor als ein gemeinſames Product beider, als eine verworrene Miſchung ihrer Thätigkeiten. Dieſen Proceß in der Hervorbringung der Erſcheinung will unſer Nachdenken ergründen, indem es das empfindende Ich und die Gegenſtände der Empfindung in der Außenwelt unterſcheidet und jedem von ihnen ſeinen Antheil an ihrem gemeinſamen Producte zuzuweiſen ſtrebt. Beide, Ich und Nichtich, werden nicht empfunden, auch ihre Thätigkeiten in Hervorbringung der Erſcheinung ſind nicht ſinnlich erkennbar; nur ihr Product iſt ſinnlich; unſere Vernunft aber unterſcheidet beide, um ſie aus der Verworrenheit der ſinnlichen Empfindung zu ziehen. Mit dieſer Unterſcheidung treten wir in das Gebiet des Ueberſinnlichen ein. Die Aufgabe liegt deutlich vor; wir ſollen unterſcheiden lernen, was in der Hervorbringung der Erſcheinung dem einen und dem andern Grunde, zunächſt dem Ich und der Außenwelt zuzurechnen iſt.

Die Löſung dieſer Aufgabe hängt von zwei ſchwierigen Geſchäften ab. Auf der einen Seite fordert ſie eine ſehr feine Analyſe deſſen, was in der Empfindung verworren vorliegt, auf der andern Seite eine Uebertragung des Innern auf das

Aeußere, denn von unſerer Empfindung aus ſollen wir das Nichtich erkennen. Das zweite geht weiter als das erſte; mit dieſem haben wir es vorherrſchend zu thun, wenn wir den Eingang in die Erkenntniß des Ueberſinnlichen ſuchen, doch greift auch das andere in dieſes ein; wir werden es daher nicht unbeachtet laſſen dürfen und ſchicken einige Bemerkungen über daſſelbe unſerer Hauptunterſuchung voraus.

An eine bekannte Ausdrucksweiſe uns anſchließend, haben wir ſoeben dieſes Geſchäft dadurch bezeichnet, daß wir uns in das Innere anderer Dinge zu verſetzen hätten. Es iſt aber faſt das Gegentheil von dem, was durch dieſen Ausdruck bezeichnet zu werden ſcheint. An ihm iſt die Vorausſetzung richtig, von welcher er ausgeht, daß die Außenwelt, welche uns im Raum als körperlich erſcheint, doch nicht blos eine äußere, körperliche Erſcheinung ſein könne, ſondern ein Inneres haben müſſe; denn wenn die äußern Dinge durch ihre Thätigkeiten Antheil haben ſollen an der Hervorbringung der Erſcheinung, ſo ſetzen dieſe Thätigkeiten auch innere Anſtrengungen ihrer Kraft voraus. So darf auch davon geredet werden, daß wir in ihr Inneres uns verſetzen, gleichſam an ihre Stelle uns verſetzen ſollen, um ihre Thätigkeiten zu verſtehen. So gelingt es uns auch in vielen Fällen, in welchen wir die Worte, die Handlungen, die Erſcheinungen anderer Menſchen aus ihren Motiven zu begreifen ſuchen. Aber genauer beſehen, bleiben wir doch dabei immer in uns, und nur in uneigentlichem Sinne können wir ſagen, daß wir uns in andere verſetzten. Von der Empfindung in uns gehen wir aus; wir finden in ihr ein Leiden unſers Ich; von ihm ſchließen wir auf das Thun eines andern; das iſt die Schlußweiſe, durch welche wir zu der Erkenntniß der Außenwelt gelangen. In ihrem Thun theilen die andern Dinge ſich uns mit; ihre Mittheilungen ſollen wir zu verſtehen ſuchen. Dies kann nur dadurch geſchehen, daß wir ihre Motive in unſere Gedanken aufnehmen, dieſelben oder ähnliche Motive in uns

wiederfinden oder wach rufen. Die Worte eines andern Menſchen würde ich nicht verſtehen können, wenn ich nicht ähnliche Gedanken in mir hegte oder erweckte wie die, welche ſeine Worte ausſprechen ſollen. Erſt durch eine ſolche Uebertragung mir äußerer Thätigkeiten in mein Inneres gelangen wir zum Verſtändniß der Außenwelt. Alſo nicht wir verſetzen uns in das Innere eines andern, ſondern wir verſetzen ein anderes, uns urſprünglich Fremdes in unſer Inneres.

Dieſe Erkenntniß der Außenwelt in ihren innern und überſinnlichen Beweggründen iſt ein ſehr ſchwieriges Geſchäft. In den wenigſten Fällen gelingt es. Doch hängt jede Erkenntniß äußerer Dinge von ihm ab. Wo es nicht gelingt, da haben wir nur eine vorläufige Erkenntniß von den Erſcheinungen der Außenwelt, von Zeichen, welche uns andere Dinge geben, ohne daß wir ſie verſtänden. Für künftiges Verſtändniß mögen wir ſie aufbewahren und auch dieſes Aufbewahren im Gedächtniß, verbunden mit einer Klaſſifikation der Erſcheinungen, iſt ein ſehr wichtiges Vorgeſchäft für die Bildung unſers Verſtandes, weil wir darauf ausgehen ſollen, alle Erſcheinungen früher oder ſpäter zum Verſtändniß zu bringen, aber doch nur ein Vorgeſchäft. Von dem viel ſchwierigern Geſchäfte jedoch, die Erſcheinungen der Außenwelt auf ihre überſinnlichen Beweggründe zurückzuführen, ſind wir durch die gegenwärtige Beſchränktheit unſerer Erkenntniß auch nicht ganz ausgeſchloſſen. Einigermaßen gelingt es uns in einem kleinern Kreiſe, wenn wir aus Worten und Handlungen der Menſchen ihren Willen abnehmen. Niemand darf das leugnen, welcher andere belehren oder von andern Belehrung empfangen will. Denn ſeine Gedanken will er verſtanden wiſſen, dem Willen anderer, ihre Gedanken mitzutheilen, will er entſprechen.

Es iſt begreiflich, daß eine ſolche verſtändliche Mittheilung da am leichteſten gelingt, wo Dinge einander am ähnlichſten ſind in ihren Thätigkeiten und Beweggründen. Die Menſchen,

welche die meiſte Analogie mit uns haben, ſind uns die verſtändlichſten Objecte der Außenwelt. Wo aber wäre ein Ding der Welt, welches nicht einige Analogie mit uns hätte? Wenigſtens das Streben nach Selbſterhaltung haben alle mit uns gemein. Etwas von ihnen zu verſtehen, wird uns daher verſtattet ſein. Doch müſſen wir geſtehen, ſo weit ſind wir noch nicht gelangt, die Stimmen der Vögel oder die Bewegungen der Geſtirne zu verſtehen. Wenn es um Beiſpiele unſers Verſtändniſſes der Außenwelt ſich handelt, werden wir wohlthun, ſie dem Gebiete der Dinge zu entnehmen, welches uns am nächſten verwandt iſt.

Das Erkennen der Außenwelt, welches uns in gewöhnlicher Denkweiſe geläufig iſt, für das philoſophiſche Nachdenken hat es etwas Räthſelhaftes. Denn es bewegt ſich nicht in den Methoden, welche wir in der Mitte unſerer wiſſenſchaftlichen Folgerungen finden. Den Philoſophen, welche kein anderes Verfahren kennen als die in dieſer Mitte liegenden Schlußweiſen, muß es als ein unlösbares Problem erſcheinen. Wenn man keine andere Methode zuläßt als den Syllogismus vom Allgemeinen auf das Beſondere, wie er in der Mathematik geübt wird, und den Schluß vom Beſoudern auf das Allgemeine, wie ihn die inductiven Wiſſenſchaften gebrauchen, dann kann man in keiner wiſſenſchaftlichen Verfahrungsweiſe den Uebergang von unſerm innerlichen Bewußtſein zur Gewißheit der Außenwelt rechtfertigen. Denn er ſchließt weder vom Allgemeinen auf das Beſondere, noch vom Beſondern auf das Allgemeine, ſondern vom Innern auf das Aeußere. Je weniger dieſe Schlußweiſe mit der in ſpeculativen und empiriſchen Wiſſenſchaften geübten ſtimmt, um ſo geeigneter iſt ſie, unſer Nachdenken über die Grundſätze der Wiſſenſchaften zu wecken. Wir fahren daher fort, noch einiges über unſer Verfahren in der Erkenntniß der Außenwelt zu bemerken.

Um eines bekannten und leicht verſtändlichen Ausdrucks uns zu bedienen, werden wir das Geſchäft des Verſtandes in dieſer

Erkenntniß ein Ueberſetzen aus dem Aeußern in das Innere nennen können. Wir überſetzen aus einer Sprache in die andere, d. h. aus einer äußern Erſcheinung in die andere äußere Erſcheinung. Schon das iſt eine wunderſame Uebertragung; doch bleiben wir dabei in derſelben Art der Erſcheinungen. Beim äußerlichen Ueberſetzen aber aus einer Sprache in die andere bleiben wir auch nicht ſtehen; die Worte führen uns zu den Vorſtellungen; dieſe gehören ſchon dem Innern an, ſind aber doch ſinnlich, Erſcheinungen in der Seele; wir haben aus äußern in innere Erſcheinungen überſetzt; zum Ueberſinnlichen ſind wir damit noch nicht gekommen, nur die Vergeſellſchaftung aneinander erinnernder Zeichen hat uns bis hierher geleitet. Ein weiterer Schritt bleibt übrig; aus den Vorſtellungen ſoll uns auch nach gewöhnlicher Ausdrucksweiſe der Sinn des Redenden einleuchten, d. h. ſein Wille, welchen er ausdrücken will, möge er auf die Mittheilung von Wünſchen, Geboten, Gedanken oder Gefühlen abzwecken. Dieſer Wille gehört zum Ueberſinnlichen und das Ueberſetzen aus der äußern Erſcheinung in unſer Verſtändniß endet daher mit der Erkenntniß eines überſinnlichen Acts.

In dieſem Geſchäfte unſers Verſtandes ſind wir geübt und unſers Erfolges, wenn auch nicht in allen Fällen, doch in vielen bis auf einen gewiſſen Grad ſicher; bei einigem Nachdenken erregt es aber doch Staunen, daß wir das können. Nachdenkenden Menſchen iſt daher die Sprache wie ein Wunder erſchienen. Das Wunder derſelben liegt weniger darin, daß wir Laute von uns geben können, welche Zeichen ſind der Vorgänge in uns, als darin, daß andere ſolche Zeichen verſtehen. Denn Zeichen von ſich nach außen geben alle Dinge, welche erſcheinen; eine jede Wirkung iſt von Natur ein äußerliches Zeichen der innern verurſachenden Thätigkeit; aber wunderbar iſt das Verſtändniß der Sprache, ein Act der Vernunft, ein Uebernatürliches. Das ſtellt ſich uns augenſcheinlich heraus, wenn wir bemerken, daß

wir vom Ueberſetzen aus der Sprache in den Sinn eine Reihe von Schlüſſen wagen, welche die verſchiedenartigſten Glieder zuſammenſchließen ſollen und ganz das Anſehen der Sprünge im Beweiſen haben. Von Worten ſchließen wir auf Vorſtellungen; beide ſind durchaus ungleichartig, die erſtern der äußerlichen, die andern der innerlichen Erſcheinung angehörig. Dies kann gerechtfertigt werden aus der nothwendigen Verbindung zwiſchen äußerer und innerer Erſcheinung, welche ſchon bemerkt wurde. Wir ſchließen aber auch weiter von ſinnlichen Vorſtellungen auf den Willen des Redenden, d. h. von etwas Sinnlichem auf etwas Ueberſinnliches. Auch das wird gerechtfertigt werden müſſen. Es ſteht unter der Vorausſetzung, welche ſchon begründet worden iſt, daß im Sinnlichen das Ueberſinnliche liegt als ſein Grund; ihr geſellt ſich aber noch eine andere Vorausſetzung zu, daß nämlich unſer Verſtand das Weſentliche in der Rede, den Willen des Redenden, aus den Umhüllungen der Erſcheinung herauszuſchauen vermag. Der Nachweis für dieſe Vorausſetzung iſt unſere Aufgabe.

Die wunderbaren Künſte des Ueberſetzens oder des Sprachverſtändniſſes machen aufmerkſam darauf, daß die Logik ſehr unvollſtändig iſt, welche keine andere Methode des Denkens kennt außer den Schlüſſen vom Allgemeinen auf das Beſondere und umgekehrt. Wenn wir vom Aeußern auf das Innere, vom Sinnlichen auf das Ueberſinnliche ſchließen, folgen wir andern Methoden. Die Logik, welche nur von Art auf Gattung, von Gattung auf Art ſchließt, gibt über das unmittelbare Erkennen keine Auskunft. Doch unſere Abſicht iſt nicht, hier alle Lücken der gewöhnlichen Logik aufzudecken. Das Ueberſetzen aus dem Aeußern in das Innere haben wir nur erwähnt, weil es das auffallendſte Beiſpiel abgibt, daß der Verſtand auf ſcheinbare Sprünge ſich verſteht, welche doch ihren ſichern Stützpunkt in den Erſcheinungen haben. Unſere Abſicht iſt auf die Entdeckung des Ueberſinnlichen gerichtet. Der Verſtand macht auch Ent-

deckungen; man betrachtet sie in einem mystischen Lichte, wenn man sie als Blitze des Genies ansieht; sie sind etwas sehr Gewöhnliches. Nichts ist augenscheinlicher, als daß der Verstand etwas ihm Neues entdeckt, wenn er in den Worten des Redenden seinen Willen erkennt. Die Folge und Verbindung der Empfindungen deutet ihn nur an, der Verstand muß ihn errathen. Die Entdeckungen des Verstandes sind seine unmittelbaren Acte. Mit Recht schreibt der Erfinder sie sich als seine freien Thaten zu und findet ein Verdienst darin, sie gemacht zu haben.

Aus diesen Bemerkungen über das Uebersetzen werden wir auch lernen können, was für unsere Untersuchungen nicht unwichtig ist, daß wir zuvor mit uns selbst uns verständigen müssen, ehe wir zu einer Verständigung mit andern gelangen können. Denn nur so weit können wir den Gedanken oder den Willen eines andern verstehen, wie wir ihn uns angeeignet haben. Nicht immer oder auch nie geschieht dies ganz in derselben Weise; wir fügen hinzu, wir schneiden ab; aber das gehört nicht zum Verstehen des andern, sondern nur zur Verständigung mit uns selbst. Das Verständniß der andern beschränkt sich darauf, daß wir ihre Beweggründe zu ihren Worten und Werken begreifen, d. h. dieselben Motive auch in uns wirksam finden. Wir können ihre Entschlüsse verwerfen, weil wir bessere kennen, aber anerkennen müssen wir, daß diese Entschlüsse auch in uns wirksam sind, sonst würden wir sie nicht verstehen können. Ein jedes Verstehen ist ein Werk in unserm Innern, welches von den äußern Erscheinungen nur angeregt wird. Ohne den Unterricht der Natur oder der Außenwelt würden wir nichts wissen, aber fruchtbar für uns ist er nur unter der Bedingung, daß wir ihn verstehen, d. h. in unserm Verstande die Entdeckungen machen, zu welchen er uns auffordert.

Dies schneidet für die Erkenntniß des Uebersinnlichen einen Weg ab, an welchen man sonst denken könnte. Den Eingang

zu ihr haben wir in der Analyſe der Erſcheinungen gefunden. Wir ſollen unterſcheiden lernen, was dem einen und dem andern Subjecte der Erſcheinung zugerechnet werden darf mit vollem Rechte. Das iſt ſeine freie That. Die Unterſcheidung des Freien von ſeinen Beſchränkungen, von dem, was Umſtände, äußere Verhältniſſe in der Wechſelwirkung als Schein am Subjecte ihm beifügen, das iſt die Aufgabe, durch deren Löſung wir in die Erkenntniß des Ueberſinnlichen eindringen ſollen. Den Schein, welchen die Umſtände auf uns werfen in Gunſt oder Ungunſt, ſollen wir von der Wahrheit unſers Seins abſtreifen. Nun könnte es ſcheinen, als ſtänden hierzu zwei Wege uns offen, der eine durch Ausſcheidung des Scheins, welchen die Umſtände auf uns werfen, der andere durch unmittelbare Erkenntniß des Freien, welches in Wahrheit uns zukommt. Der erſte Weg würde indirect durch Verneinung des Scheins zur Erkenntniß der Wahrheit führen. Wenn wir alles abgerechnet hätten, was die Umſtände von uns erzwangen, dann würde nur das Freie, uns in Wahrheit Zuzurechnende uns übrigbleiben. Dieſer Weg aber iſt uns abgeſchnitten durch das Vorherbemerkte; denn wir haben geſehen, daß wir nur durch Verſtändigung mit uns ſelbſt zum Verſtändniß des Aeußern und ſeiner Wirkungen auf uns gelangen können. Nur durch directe, unmittelbare Erkenntniß, durch intellectuelle Anſchauung können wir unſere freien Entſchlüſſe entdecken.

Nicht völlig ſoll hierdurch der indirecte Weg beſeitigt werden. Im weitern Fortſchreiten unſerer Erkenntniß können wir manche Hülfsmittel zu Rathe ziehen, welche uns im Anfang nicht zu Gebote ſtehen. Der Anfang aber in der Erkenntniß des Ueberſinnlichen bietet der indirecte Weg nicht dar. Er iſt viel weitläufiger und ſchwieriger als der directe und ſetzt dieſen immer voraus. Unzählige Umſtände hätten wir zu berückſichtigen, wenn wir ihre Macht berechnen wollten in der Abrechnung mit uns; um ſie richtig abzuſchätzen, müßten wir auf das Innere der

Dinge eingehen, welche sie üben, und dies könnte, wie wir oben sahen, nur dadurch geschehen, daß wir ihr Verständniß in uns selbst suchten. So auf unsere eigenen Beweggründe zurückgeführt, bleibt uns nur der directe Weg in der Erforschung des Uebersinnlichen übrig. Zunächst haben wir in uns zu suchen. Nur durch Verständigung mit uns kommen wir zur Verständigung mit andern; Selbsterkenntniß ist das erste, was wir zu suchen haben. Bei ihr dürfen wir freilich auch die Umstände unsers Lebens nicht außer Acht lassen, weil wir die Erscheinungen unsers Innern zu erklären haben und zu ihnen auch die Umstände viel, wol das Meiste, wenn auch nicht das Wichtigste für uns beitragen. Die Erkenntniß der Außenwelt dient aber nur zur Ergänzung in der Verständigung über uns. Außerdem läßt sie in dieser Beziehung noch einen andern Gebrauch zu. In der Abrechnung mit uns können wir uns täuschen. Dann kann die Abrechnung mit der Außenwelt uns auf unsere Rechnungsfehler aufmerksam machen. Beide Rechnungen beaufsichtigen sich gegenseitig; die eine gibt die Probe für die andere ab.

Der Weg in der Erkenntniß des Uebersinnlichen muß also mit der Unterscheidung dessen beginnen, was wir uns zuzurechnen haben in der Hervorbringung der Erscheinungen. Die Erscheinung, wie sie in diesem Augenblicke uns gegenwärtig ist, vollzieht sich nicht ohne unser Zuthun. Welchen Antheil an ihr haben wir uns zuzurechnen als unsere freie That? Eine der feinsten Unterscheidungen wird uns von dieser Frage zugemuthet, vielleicht die feinste. Sollte sie nicht auch die schwierigste sein? Nicht ohne Anschein der Wahrheit mögen viele sie für unausführbar gehalten haben. Und doch beruht auf ihr jedes reine und wahre Urtheil über uns selbst, sowie der Eingang in die Erkenntniß des Uebersinnlichen. Wenn wir nicht alle Hoffnung auf diese oder, wie wir jetzt auch sagen können, auf Selbsterkenntniß aufgeben sollen, so müssen wir wenigstens eine Annäherung an diese feinste Unterscheidung in Aussicht stellen.

Von jeher hat man zwei Aufgaben zum Augenmerk der ſyſtematiſchen Forſchung machen müſſen, die Erkenntniß des Größten, der Welt, und die Erkenntniß des Kleinſten, der Elemente, aus welchen die Verworrenheit der Erſcheinungen ſich zuſammenſetzt. Mit der letzten haben wir hier zu thun. In demſelben Grade haben die Unterſuchungen der neuern Wiſſenſchaft ſich ihr zuwenden müſſen, in welchem ſie die ſinnliche Erſcheinung als den Ausgangspunkt der Erkenntniß anerkannten und den Unterricht der Natur für unſere Verſtändigung forderten. Es konnte ihnen nicht entgehen, daß wir eine Analyſe der Erſcheinungen unternehmen und ſie bis zu Ende fortführen müßten, bis auf das Kleinſte, das Einfache, in welchem ſich nichts mehr unterſcheiden ließe.

In der Beantwortung der Frage, was das Kleinſte ſei, iſt man nicht zur Uebereinſtimmung gekommen, weil man es nicht am rechten Flecke ſuchte. Vorherrſchend meinte man es im Raum ſuchen zu müſſen, weil das Räumliche auch in praktiſcher Bearbeitung als theilbar ſich zeigte; vom praktiſchen Leben ließ man auch in der Theorie ſich leiten. So iſt man auf die Hypotheſe räumlich ausgedehnter, d. h. körperlicher Atome gekommen. Atome, d. h. Individuen haben wir ohne Zweifel anzunehmen, auch ſolche, welche räumlich zur Erſcheinung kommen; denn wenn es nicht viele Dinge gäbe, welche in ihrem Weſen und Leben ein jedes einen untrennbaren Zuſammenhang haben, ein Ganzes und untheilbar ſind und doch Gründe der äußerlichen und theilbaren Erſcheinung im Raum abgeben, ſo würde es eben keine aneinander ſcheinende Gründe geben. Aber dieſe Dinge ſind auch nicht mit körperlichen Erſcheinungen zu verwechſeln; ſie ſind keine Körper, weil der Körper nur Erſcheinung von Dingen iſt. Als Gründe der räumlichen und zeitlichen Erſcheinung ſind ſie nach Analogie mit den menſchlichen Individuen zu denken; der wahre Menſch darf aber weder mit ſeiner räumlichen noch mit ſeiner zeitlichen

Erſcheinung verwechſelt werden; in beiden trägt er den Schein ſeiner Umgebungen an ſich. Ueberdies das Individuum iſt nicht der nächſte Grund der Erſcheinungen, ſondern erſt ſeine Thätigkeiten in Wechſelwirkung mit ſeiner Außenwelt begründen die äußere und die innere Erſcheinung. Die Analyſe der Erſcheinungen kann daher nicht mit der Erkenntniß der Individuen enden, ſie muß auch ihre Thätigkeiten unterſcheiden und das Kleinſte in dieſen aufſuchen. Man kann zwar in den Individuen etwas Untheilbares ſehen, wie ihr Name ſagt, weil ihre Thätigkeiten in untrennbarem Zuſammenhange ſtehen, aber eine einfache Einheit, in welcher ſich nichts weiter unterſcheiden ließe, geben ſie nicht ab. In der Erforſchung des Kleinſten, der einfachen Elemente der Erſcheinung, kommt es nicht auf die räumliche oder zeitliche Untheilbarkeit an, ſondern darauf, etwas zu finden, in welchem ſich nichts weiter unterſcheiden läßt. Die Thätigkeiten der Dinge, welche die Erſcheinuug hervorbringen, ſind dabei der Gegenſtand unſerer Forſchung.

Dieſe Stellung unſerer Frage lenkt unſern Blick zurück auf den Zuſammenhang unſers wahren Lebens, d. h. des freien Lebens, welches wir uns in voller Wahrheit zurechnen können, des Lebens in unſern freien Willensacten und freien Gedanken. Zuerſt begegnet uns in unſerer Reflexion über daſſelbe eine Reihe zuſammenhängender Thätigkeiten, welche größere und kleinere Perioden unſers Lebens bilden. Wir können ſie nicht als einfache Elemente anſehen, weil ſie einen Verlauf von einem Anfange zu einem Ende haben. Die Frage kann nicht ausbleiben, ob ſie in unſerm unterſcheidenden Nachdenken ſich nicht zerlegen laſſen in eine Reihe von ſolchen einfachen Elementen, die Thätigkeiten des Wollens in einfache Willensacte, die Thätigkeiten des fortſchreitenden Denkens in einfache Gedanken. Um die Aufgabe, welche dieſe Frage vorlegt, zu bezeichnen, wollen wir von den zuſammengeſetzten Thätigkeiten die einfachen Thaten unterſcheiden, von dem Verlauf unſers Wollens die Willensacte,

von den Gedankenreihen die Denkacte des freien Nachdenkens. Jene liegen uns deutlich vor; dieſe ſollen wir aufſuchen, um jene beſſer verſtehen zu lernen. Wie es auch mit der Erkennbarkeit ſolcher einfachen, freien Thaten ſtehen möge, daß die Thätigkeitsreihen aus ihnen ſich zuſammenſetzen, werden wir nicht leugnen können.

Auf die weitere Frage: was ſind dieſe einfachen, freien Thaten? haben wir die Antwort: Entſchlüſſe. Den Entſchluß können wir nicht als einen zeitlichen Verlauf uns denken; denn in einem untheilbaren Augenblick iſt er da. Damit ſind wir auf das einfache Jetzt gekommen, auf das Element, welches in ſeiner Verbindung mit andern Elementen derſelben Art der Reihe der Zeiten zu Grunde liegt. Das Zeitliche iſt zuſammengeſetzt, wie das Räumliche, weder kleinſte Zeiten noch kleinſte Räume laſſen ſich denken, aber wol Elemente, aus welchen beide ſich bilden. In jedem Raume laſſen Anfang, Mitte und Ende ſich unterſcheiden; er liegt zwiſchen Punkten; die Punkte ſind wol im Raum, aber nicht räumlich, nicht ausgedehnt im Raum; der Punkt ſchließt keinen Raum in ſich. Ebenſo unterſcheiden wir in der Zeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und kein Zeitraum iſt untheilbar. Der Zeitpunkt, die Gegenwart, das Jetzt, iſt nicht zeitlich ausgedehnt, hat keine zeitliche Dauer, obwol er in der Zeit iſt. Das ſinnlich in Raum und Zeit Wahrgenommene bietet nichts Einfaches dar; darüber kann kein Zweifel obwalten, wenn man weiß, daß die ſinnliche Wahrnehmung aus dem Zuſammenfließen ſinnlicher Empfindungen ſich bildet. Daher geht die Theilung des Räumlichen und des Zeitlichen in das Unbeſtimmte fort, ohne bei einem Einfachen zu enden. Auch die ſinnliche Empfindung iſt nicht einfach; denn ſie fließt aus den Wirkungen verſchiedener Dinge zuſammen und es läßt ſich daher auch keine kleinſte Empfindung denken, in welcher nicht noch Theile ihrer Zuſammenſetzung unterſcheidbar wären. Aber der Entſchluß wird weder ſinnlich empfunden,

noch ist er sinnlich wahrnehmbar; er verkündet sich nur in sinnlichen Erscheinungen als ihr übersinnlicher, nur vom Verstande erkennbarer Grund. Daher steht nichts im Wege, Entschlüsse als einfache Thaten zu betrachten, welche zwar in der Zeit, aber nicht in zeitlicher Ausdehnung, sondern in dem einfachen Zeitpunkt gethan werden. In solcher Weise sie zu denken, das fordert ihr Begriff. Denn in der Mitte steht der Entschluß zwischen seinen Vorbedingungen und seiner Ausführung. Beide können andere Entschlüsse in sich enthalten; das ist ihre Sache; er aber, in der Mitte zwischen beiden, ist der Abschluß und das Ende seiner Vorbedingungen und der Anfang seiner Ausführung, ein einfacher Punkt ohne zeitliche Dauer zwischen zwei Reihen von Thätigkeiten, welche Dauer haben. Solange die Vorbedingungen dauerten, war der Entschluß noch nicht; nachdem er eingetreten ist, beginnt die Dauer seiner Folgen; er selbst aber hat keine Dauer für sich, sondern bleibt nur in seinen Folgen; indem er festgehalten wird, geschieht das nur in neuen Entschlüssen, welche seine Ausführung und die Vorüberlegungen über ihre Mittel zum Abschluß bringen. Er erfüllt nur das untheilbare Jetzt, den gegenwärtigen Zeitpunkt, welcher den Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Zukunft herstellt.

Lessing's „Faust" bietet ein Beispiel dar, welches ich anzuführen mich nicht enthalten kann. Er sucht den schnellsten Geist; alle Schnelligkeiten körperlich wirksamer Kräfte genügen ihm nicht; selbst die Gedanken der Menschen sind ihm zu träge; nur der Teufel, welcher so schnell ist, wie der Uebergang vom Guten zum Bösen, entspricht seiner Forderung. Lessing würde auch den Uebergang vom Bösen zum Guten, jeden Uebergang von dem einen zum andern Entschlusse an dessen Stelle haben setzen können, wenn es ihm nicht auf einen besondern Fall angekommen wäre. Genauer genommen sind das keine Uebergänge, sondern augenblickliche Entschlüsse. Langsam mögen sie vorbereitet worden sein, aber im Augenblick sind sie da.

Auf dieſem einfachen, im Augenblick gefaßten Entſchluß beruht alles, was wir vom gegenwärtigen Leben uns zurechnen dürfen. Die vorhergehenden Ueberlegungen kommen für das richtige Urtheil über uns nur in Betracht, ſoweit ſie andere Entſchlüſſe in ſich enthalten; die nachfolgende Ausführung hängt von den Umſtänden ab und trifft das Urtheil über uns auch nur, ſoweit neue Entſchlüſſe in ihr den frühern Entſchluß feſthalten und weiter fortführen. Die Reihe meiner Entſchlüſſe allein iſt das Wahre, was ich mir zurechnen darf von meinem Leben, und von dieſem Wahren fällt meiner Gegenwart nur mein gegenwärtiger Entſchluß zu. Wie er in der Erſcheinung wirkt, das kommt in Betracht nur bei meiner Abrechnung mit der Außenwelt. Die Frage alſo nach der Erkenntniß des Ueberſinnlichen in unſerm Leben geht zurück auf die Frage, wie wir unſere einfachen Entſchlüſſe herausſchauen können aus dem Verlauf unſers ſinnlichen Lebens. Dieſes, der Stoff, in welchem wir unterſcheiden ſollen, liegt uns unmittelbar in unſerer ſinnlichen Anſchauung vor; nichts von dem, was wir erleben, entgeht unſerm Bewußtſein; aber von dem Vielen, was wir erleben, iſt das Wenigſte unſerm wahren Leben zuzurechnen. Wie werden wir aus der Maſſe unſerer Erlebniſſe die einzelnen Tropfen herausfinden können, welche unſere augenblicklichen Entſchlüſſe zu ihr beitragen, um aus der Reihe unſerer freien Thaten, welche eine jede beſonders gezählt werden müſſen, richtige Urtheile und zuletzt ein Geſammturtheil über uns fällen zu lernen?

Dieſe Aufgabe muß uns als ſehr ſchwierig erſcheinen. Es liegt uns nahe, nach allgemeinen Kennzeichen uns umzuſehen, welche in ihrer Löſung uns leiten könnten, zur Unterſcheidung der freien Entſchlüſſe von dem, was in unſerm Leben die Umſtände von uns erzwingen.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß hierbei nicht an äußere Kennzeichen zu denken iſt; denn die Unterſcheidung handelt ſich

um den innersten Kern unsers Lebens. Aber auch innerlich wissen wir an unterscheidenden Merkmalen die Bestandtheile unsers Lebens voneinander auszusondern. Wenn es nun gelänge, durch solche Merkmale unsere freien Entschlüsse zu entdecken, dann würden wir der unmittelbaren Erkenntniß derselben überhoben sein, weil wir durch ihre Vermittelung zu ihrer Erkenntniß gelangen könnten. Es ist auch nicht zu bezweifeln, daß wir allgemeine Grundsätze zu diesem Zweck aufstellen können. In der Zweckmäßigkeit oder Vernünftigkeit unserer Thaten finden wir den Beweis unserer Selbständigkeit und Freiheit in dem Entschluß, welcher sie vollzog. Die wirkliche Vernunft kann uns niemand geben; jeder Fortschritt in der Verwirklichung des in uns Angelegten ist uns zuzurechnen und beruht auf einem freien Entschluß; das Gute will erworben werden, und wo wir daher etwas Gutes in uns finden, haben wir es uns zuzurechnen; das Gute bewährt sich uns auch darin, daß es seinen Werth behauptet unter allen Umständen und wir immer wieder darauf zurückkommen, es gegen alle Anfechtungen zu behaupten. Genug, eine Reihe von Grundsätzen läßt sich aufstellen, welche für die geforderte Unterscheidung dienen können. Die Richtigkeit dieser Grundsätze wollen wir nicht bestreiten, wir können uns aber auch der Frage nicht entziehen, woher wir sie haben. Es sind die Grundsätze der Rationalisten, welche in ihrem Dogmatismus auf das Einleuchtende oder die intellectuelle Anschauung allgemeiner Grundsätze sich berufen. Ihre Lehren haben wir nicht billigen können. (S. 161 fg.) Nicht weniger als ihre ewigen Wahrheiten wird wol einleuchten, daß wir früher eine Erkenntniß unserer Entschlüsse haben als der allgemeinen Grundsätze, nach welchen sie von andern Bestandtheilen unsers Lebens unterschieden werden können.

Wir sind also zurückgeworfen auf die Frage, ob wir ohne Vermittelung allgemeiner Grundsätze unsere freien Entschlüsse in intellectueller Anschauung zu erkennen vermögen. Wenn wir

ſie ganz im allgemeinen uns vorlegen, ſo werden wir kaum bezweifeln können, daß wir ſie zu bejahen haben. Sollten wir nicht, indem wir einen Entſchluß faſſen, wiſſen können, daß wir ihn faſſen? Was heißt denn ſich entſchließen? Doch nichts anderes, als feſtſetzen, daß es ſo ſein ſoll. Feſtſetzen, d. h. erkannt haben oder wiſſen, daß es ſo ſein ſoll, darunter haben wir zu verſtehen, daß die Vernunft es gebietet. In meinem Entſchluſſe eigne ich mir das Gebot der Vernunft an; in ihm iſt die Erkenntniß des Gebotes und meines Willens, ihm zu gehorchen, eingeſchloſſen. Mein Entſchluß iſt eine That meines Willens. Wenn ich etwas will, ſo ſollte ich meinen, daß ich auch wüßte, daß und was ich will. Alſo auch, daß ich unterſcheiden könnte den Entſchluß meines Willens von dem, was die Umſtände begünſtigend oder beſchränkend meinem Entſchluſſe zufügen. Das iſt eine unmittelbare Erkenntniß des Ueberſinnlichen, eine intellectuelle Anſchauung. Mit dem Entſchluſſe meines Willens iſt unzertrennlich verbunden die Erkenntniß des Verſtandes von dem, wozu ich mich entſchließe.

Zur Erläuterung wird ſich hinzufügen laſſen, daß hier von wahren Entſchlüſſen die Rede iſt. Die Täuſchung über echte und unechte Entſchlüſſe iſt nicht ausgeſchloſſen. Wir halten oft leidenſchaftliche Begehrungen für Entſchlüſſe; ihre Aufregung kann lange anhalten, aber die Feſtigkeit des Entſchluſſes hat ſie nicht. In ihr wiſſen wir nicht recht, was wir wollen. Sie gehört auch nicht den augenblicklichen Entſchlüſſen an, ſondern iſt ein Hin- und Herwogen verworrener Perioden unſers Lebens. Dagegen die echten Entſchlüſſe gehen auf das Gute, Zweckmäßige oder Vernünftige und die mit ihr verbundene Erkenntniß des Verſtandes ebenſo. Mit dem Entſchluß zum Guten muß augenblicklich der Gedanke verbunden ſein, daß es gut ſei; ohne ihn würden wir es gar nicht wollen können. In ihm beglaubigt die Vernunft ſich ſelbſt; ſie bedarf keiner fremden Beglaubigung.

Unſere Theorie über dieſe intellectuelle Anſchauung des Guten, nicht im allgemeinen, ſondern im beſondern, wie es ſoeben gewollt wird, iſt zu einfach, als daß ihr nicht von zuſammengeſetzten Theorien und von der verwickelten Erfahrung zahlreiche Bedenken entgegengeſetzt werden ſollten. Sie wird durch eine beſchwerliche Polemik ſich Bahn brechen müſſen.

Man hat den Entſchluß des Willens als eine nothwendige Folge der Verſtandeseinſicht betrachtet. Es iſt dies eine Abſchattung der Lehrweiſe, welche man Determinismus zu nennen pflegt. Sie meint, der Verſtandesact müſſe dem Willensact vorhergehen und dieſen beſtimmen. Erſt müſſe man denken: dies iſt gut und ausführbar; dann erſt könne und müſſe man den Willen faſſen, es zu thun; der Wille beſchließe nur, was der Verſtand zuvor als ein ausführbares Gut erkannt habe.

Die Gegner dieſer Lehre haben mit Recht eingeworfen, daß ſie die Freiheit der Willensentſchlüſſe leugne und nur die Freiheit des verſtändigen Nachdenkens bewahre. Dieſer Grund reicht jedoch gegen hartnäckige Deterministen nicht aus. Ihre eigenen Beweiſe müſſen zu ihrer Widerlegung gebraucht werden. Sie ſtützen ſich darauf, daß der Wille blind, alſo nicht vernünftig ſein würde, wenn er nicht von der vorhergehenden Verſtandeseinſicht geleitet würde. Dieſe Meinung iſt irrig; denn Blindheit des Willens würde nur ſtattfinden, wenn er nicht von Einſicht begleitet wäre. Dies iſt auch unſerer Anſicht gemäß, indem wir annehmen, daß mit dem Entſchluſſe des Willens unmittelbar die Erleuchtung des Verſtandes verbunden ſei. Die Erkenntniß des Guten muß dem Willen nicht vorausgehen, ſie muß ihn aber begleiten. Die entgegengeſetzte Annahme der Deterministen iſt unhaltbar. Denn bei ihr würde die Frage nicht ausbleiben können, ob die Verſtandeseinſicht dem Willen vorausgehe als ein vollſtändiger, mit voller Ueberzeugug abgeſchloſſener Gedanke oder nur als eine ungefähre Meinung über das Gute. Wäre das letztere der Fall, wie es bei Vorüberlegungen

ſtattfindet, ſo würde der Entſchluß aus der mangelhaften Erkenntniß nicht als nothwendige Folge fließen können; erſt die klare, deutliche und vollſtändige Einſicht in das ausführbare Gute macht den Entſchluß perfect. Wäre dagegen das erſtere der Fall, ſo ließe ſich nicht ſagen, was der Erkenntniß des Verſtandes noch fehlte, um Entſchluß zu ſein. Wenn ich mir ſage und denke: das iſt gewiß gut und ausführbar für dich, ſo iſt damit der Entſchluß gefaßt. Alles übrige gehört der Ausführung des Entſchluſſes an.

Unſere Lehre ſtellt ſich alſo dieſer Abſchattung des Determinismus ſo entgegen, daß wir den Entſchluß des Willens und die Einſicht des Verſtandes, daß dies ein vernünftiger Entſchluß ſei, als einen und denſelben Act unſers wahren Lebens ſetzen. Leidenſchaftlich begehren kann ich wol, aber nicht vernünftig wollen ohne die Ueberzeugung, ohne das Wiſſen, daß es ſo recht und vernünftig ſei. Die Erleuchtung des Verſtandes über das Gute und der Entſchluß, es zu wollen, ſind eins, nur eine That des vernünftigen Weſens und nicht eine Folge von zwei Thaten, in welcher die eine der andern vorausginge. In ihrer Unterſcheidung walten nur zwei verſchiedene Rückſichten ob, welche wir in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung nicht vermeiden können, dieſelben Rückſichten, welche uns theoretiſche und praktiſche Vernunft unterſcheiden laſſen, obwol beide immer beiſammen ſind und der Menſch in keinem Augenblicke aufhört, theoretiſch und praktiſch zu leben. Dies könnte nur verkannt werden, wenn man den Entſchluß mit der Ausführung des Entſchluſſes verwechſelte und die praktiſche Vernunft nicht in den Entſchlüſſen des ſittlichen Willens, ſondern in den daraus folgenden Handlungen ſuchte. In jedem Augenblicke macht ſich der Menſch und entwickelt praktiſch ſein ſittliches Leben; in jedem Augenblicke denkt er auch theoretiſch und bildet ſeinen Verſtand.

Weit entfernt, daß man mit den Deterministen ſagen könnte, die Vorüberlegungen des Verſtandes ließen das Gute erkennen

und dieſer Erkenntniß folgte der Wille, in den Vorüberlegungen vielmehr bleibt man beim Ueberlegen und Zweifeln ſtehen, in dem Entſchluß erſt wird das Gute erkannt, ſeine Erkenntniß mit Ueberzeugung feſtgeſtellt und ſo erſt ein Element, welches wir unſerm Leben wahrhaft angeeignet haben. Das Gute in ſeinem vollen Werthe zu ſchätzen weiß man erſt, indem man es ergreift; ſeine Güte erfährt man in ſeinem Beſitz. Vorher kann man eine Ahnung ſeines Werthes haben; das Wiſſen deſſen, was es gewährt, iſt ſeiner Gegenwart vorbehalten. Der Act des Verſtandes ſelbſt, in welchem wir uns ſeiner bewußt werden, iſt ein Entſchluß, in welchem wir den früher noch flüchtigen, noch ungewiſſen Gedanken an ſeinen Werth feſthalten. Indem wir uns ſagen: das iſt gut, richtig, vernünftig, entſchließen wir uns, es den Elementen unſers wahren Lebens einzuverleiben. Mit mehr Anſchein würde geſagt werden können, daß die That des Willens der That des Verſtandes vorausgehe und jene dieſe beſtimme, als umgekehrt; denn der Wille wendet ſich der Zukunft zu, der Gedanke ſpricht nur die durch den Willen gewonnene Einſicht aus; unſer Erkennen wird gewollt; wir kommen nur dadurch zum Wiſſen, daß wir wiſſen wollen, und reden deswegen von einem freien Nachdenken als von einem Acte des freien Willens, denn nur dem Willen pflegt man Freiheit beizulegen. Doch auch dieſe Anſicht würde nur die eine Seite der Sache richtig hervorkehren. Der Verſuch, durch ſie die Thaten des Willens und des Verſtandes in eine richtigere Abfolge der Zeiten zu bringen, als die iſt, welche der Determinismus ſetzt, kann nicht für gelungen gehalten werden, weil beide untrennbar in demſelben Augenblicke vorhanden ſind, keine zeitliche Folge, ſondern nur ein Element der Zeit abgeben. Das Ueberſinnliche iſt in der Zeit, hat aber keine zeitliche Ausdehnung.

Von der bisher geprüften Abſchattung des Determinismus iſt ſeine allgemeinere Faſſung zu unterſcheiden. Sie iſt allgemeiner

und daher auch unbeſtimmter. Sie läßt, abgeſehen von den gegenwärtig eingetretenen Umſtänden, das ſpätere von dem frühern Leben beſtimmen, ſodaß jenes in allen ſeinen Theilen als nothwendige Folge dieſes betrachtet werden müſſe, ſoweit die Einwirkung der Umſtände ihm nicht neue Elemente zuführt. Ueber den Gehalt des frühern Lebens entſcheidet ſie nicht und ſchließt daher auch nicht aus, daß andere Beweggründe in ihr liegen könnten außer der Einſicht des Verſtandes in das Gute. Unſerer Anſicht iſt ſie nicht weniger zuwider als die engere Faſſung des Determinismus, weil ſie beſtreitet, daß der gegenwärtige Entſchluß ſich abſetzt von den Folgen des frühern Lebens. Er würde uns nicht zugerechnet werden können als die That unſerer Gegenwart, ſondern nur unſerer Vergangenheit zur Laſt fallen als eine nothwendige Folge derſelben.

Die Conſequenzen dieſer Anſicht führen dazu, alle Zurechnung fraglich zu machen; denn jede Gegenwart fällt nach ihr der Vergangenheit zur Laſt und jede Vergangenheit war einmal Gegenwart; es bleibt uns daher keine Zeit übrig, deren That uns zugerechnet werden könnte. Doch wir bedürfen dieſes indirecten Beweiſes nicht zur Widerlegung. Wenn wir an die Bedeutung unſers Lebens uns erinnern, zeigt ſich im geraden Wege, daß der Determinismus von einer irrigen Meinung über das Verhältniß des Frühern zum Spätern ausgeht. In unſerm Leben ſollen wir allmählich zur Entwickelung und Wirklichkeit unſers Weſens kommen. Unſere Vernunft und unſer Charakter liegen anfangs in unſerm Vermögen verborgen; was in unſern Anlagen liegt, ſoll Schritt vor Schritt ſeiner Verborgenheit entzogen werden und an das Licht des Bewußtſeins treten. In dieſem Gange, in welchem wir unſer Weſen zur Wirklichkeit bringen und uns zu eigen machen, haben wir das Frühere als einen Grund anzuſehen, auf welchem wir im Spätern fortbauen ſollen; der höhere Grad der Entwickelung wird nur durch den niedern gewonnen, der weitere Fortſchritt ſetzt den früher ge-

wonnenen Standpunkt voraus. Daher dürfen die Folgen des Frühern im Spätern nicht fehlen; durch sie hängt das Spätere mit dem Frühern zusammen und von dem Frühern ab. Aber nicht, wie die Deterministen meinen, wird hierdurch der ganze Gehalt unsers spätern Lebens in allen seinen Theilen bestimmt, sondern nur die Grundlage für dasselbe bietet das frühere Leben dar; denn zu höhern Graden der Bildung soll das spätere, reifere Leben uns bringen, etwas Neues der bisherigen Wirklichkeit unsers Charakters hinzufügen, und dieses Neue kann vom Alten nicht übertragen werden, weil es ihm fehlt. Der niedere Grad der Entwickelung muß im höhern sich behaupten, kann ihn aber nicht hervorbringen. Der Fortschritt ist das Freie, die That der Gegenwart. In der Mitte unsers Lebens wird er bedingt von frühern Fortschritten, aber nur soweit sie uns gebracht haben; den Zusatz zu ihnen hat die gegenwärtige That aus unserm noch unangebrochenen Vermögen zu ziehen. Seine Möglichkeit liegt in diesem Vermögen; zu ihm regt der Lebenstrieb an, der Trieb des vernünftigen Wesens, welcher das Bessere sucht; zur Wirklichkeit wird er erst gebracht durch den Entschluß, d. h. durch die freie That des gegenwärtigen Augenblicks, welche das im Vermögen Angelegte zum Bewußtsein bringt und dem vernünftigen Wesen aneignet.

Das Gesetz des Grundes und der Folge haben wir werthzuhalten; es stellt den Zusammenhang her zwischen dem frühern und dem spätern Leben. Sein Werth wird aber auch nicht geschmälert, wenn wir die Unterscheidbarkeit und Selbständigkeit der besondern Lebensacte behaupten, der besondern Entschlüsse und der besondern Gedanken in den Erleuchtungen des Verstandes. Unsere Sätze bewahren es nur vor den Misverständnissen und Uebertreibungen der Deterministen, welche es einseitig geltend machen, als könnte mit Berücksichtigung der äußern Umstände aus ihm allein der Fortgang des Lebens erklärt werden ohne Zuziehung der freien Thaten. Die Sicher-

heit im Fortgange, das erhaltende Princip haben wir in der zweiten Natur zu erkennen, wenn wir mit dieſem Namen das bezeichnen wollen, was als Gewohnheit, Sitte, Fertigkeit, als erworbene Bildung aus unſerm frühern Leben uns zuwächſt; das Neue, der Fortſchritt in der Entwickelung, muß durch neue Entſchlüſſe des Willens und neue Erleuchtungen des Verſtandes gewonnen werden.

Leichter ſind dieſe irrigen Theorien zu beſeitigen, als die Bedenken der Erfahrung. Unſere Theorie führt darauf, daß wir die Entſchlüſſe unſers Willens in intellectueller Anſchauung erkennen nicht allein können, ſondern auch müſſen. Nicht der Verſtand iſt frei, ſondern der Wille, mit dem der Gedanke des Verſtandes unmittelbar und unabtrennbar verbunden iſt. Die That des Willens und die Erleuchtung des Verſtandes über ſie bilden nur einen Act unſers Lebens; mit dem Willen iſt das Wiſſen vom Willen Eins; wollen heißt aber nichts anderes als das Bewußtſein faſſen, daß etwas gut und vernünftig ſei; den kleinſten Fortſchritt im Guten muß ich im Augenblick, in welchem ich ihn mache, auch als ſolchen erkennen. Sehr einleuchtend ſind dieſe Sätze, aber dennoch für die Erfahrung ſehr bedenklich. Sie wird zwar darin beiſtimmen, daß wir ohne Bewußtſein des Guten nichts wollen; daß aber dieſes Bewußtſein ein Wiſſen vom Guten in ſich ſchließen müſſe, das wird ſie leugnen. Im Augenblicke, in welchem wir wollen, halten wir ohne weitere Ueberlegung das für gut, was wir wollen; aber wie dunkel, wie ſchwankend, unzuverläſſig und dem Irrthum ausgeſetzt iſt dieſes Dafürhalten. Können wir das für eine untrügliche intellectuelle Anſchauung ausgeben, was n einem ſolchen trüben Bewußtſein zu uns gelangt? Unſere Fortſchritte im Guten ſind uns kaum in großen Zeiträumen, in Bauſch und Bogen bewußt; im kleinſten Fortſchritte ſind ſie zu geringfügig, als daß wir ſie bemerken ſollten. Die Erfahrung zeigt uns, daß die richtige Selbſtſchätzung ſchwer oder

unmöglich ist, wenn sie auch nur einen oberflächlichen Ueberschlag über unsere Thaten geben soll; noch viel schwerer sollte doch wol die genaue Messung der kleinsten augenblicklichen Thaten sein. Wie viel Leidenschaft und sinnliche Begierde setzt sich an unsere Willensacte an, und die Unterscheidung derselben von allen ihren Anhängseln will unsere Theorie zu einer leichten Sache machen! Ist das nicht aller Erfahrung zuwider, daß eine solche schwierige Unterscheidung etwas Alltägliches, ja in jedem Augenblick sich Vollziehendes sein und in der Erleuchtung des Verstandes ohne Mühe und Arbeit uns zufallen soll?

Diese Bedenken der Erfahrung sind gewiß nicht ohne Grund. Aber die gewöhnliche Meinung, welche auf Erfahrung sich stützt, spricht ihre Sätze etwas tumultuarisch aus; sie redet laut und viel durcheinander; zu beachten haben wir sie, doch ein leidenschaftloses Urtheil von ihr nicht zu erwarten. Wir müssen ihre Beweggründe zu entwirren suchen, wenn wir uns mit ihr auseinandersetzen wollen.

Einer der Hauptpunkte ihres Streits gegen unsere Theorie beruht darauf, daß sie es schwieriger findet, die kleinsten Elemente unsers Lebens zu messen, als die Summe dessen zu ziehen, was unser Leben uns eingetragen hat. Daraus, daß diese Selbsterkenntniß uns schwer oder unmöglich ist, will sie schließen, daß es noch viel schwieriger sei, die einzelnen Summanden für die Abrechnung unsers Lebens zu erkennen. Diese Vergleichung beider Aufgaben können wir nicht richtig finden. Wir maßen uns viel weniger an, wenn wir glauben, die einzelnen freien Thaten unsers wahren Lebens durch intellectuelle Anschauung entdecken zu können, als die Erfahrung unternimmt, wenn sie durch Zusammenrechnung aller erworbenen Bildungselemente Selbsterkenntniß zu gewinnen hofft. Nur ein sehr Kleines habe ich von mir erkannt, wenn ich diesen oder jenen Entschluß als meine That mir zurechne. Es dürfte doch

wol leichter ſein, dies zu behaupten, als ein Geſammturtheil über mich abzugeben.

Ihre Weiſe aber, das Geſammturtheil zum Maßſtabe zu nehmen für die Beurtheilung der einzelnen Erkenntniſſe, iſt charakteriſtiſch für die Bedenken der Erfahrung gegen unſere Theorie. Die Erfahrung zieht ihre Erkenntniſſe aus der Mannichfaltigkeit der Thatſachen; ihre Sicherheit ſteigt mit der Menge dieſer; ſie unterſcheidet dieſelben wol, aber nur ungenau; daher haben ihr die einzelnen Erkenntniſſe nur geringere Gewißheit; ihre Stärke iſt die Verbindung der einzelnen Erfahrungen; je mehr ſie ſich ſammeln und in Uebereinſtimmung ſich zeigen, um ſo ſicherer wird ſie in ihren Urtheilen. Unſere Theorie dagegen dringt auf die genaue Unterſcheidung der einzelnen augenblicklichen That, auf den erfinderiſchen Geiſt, welcher das Wahre aus der Erſcheinung herausſchaut und vom Scheine unterſcheidet. In dieſer Unterſcheidung erblickt ſie den einzigen ſichern Eingang in die Erkenntniß des Ueberſinnlichen. Sehr verſchiedene Richtungen des wiſſenſchaftlichen Verfahrens heben die eine und die andere hervor, und daher iſt es nicht zu verwundern, daß ſie in Streit gerathen, wenn die Erfahrung ihr Verfahren einſeitig geltend macht. Unterſcheidung und Verbindung ſind dem richtigen Denken in gleichem Maße unentbehrlich. Eine Ausgleichung der Erfahrung mit unſerer Theorie werden wir von der erſtern nur gewinnen können, wenn wir ſie dazu vermögen, die einzelnen Thatſachen ebenſo genau in ihren Elementen zu unterſuchen, wie ſie begierig iſt auf die Bereicherung ihrer Erfahrungen.

Doch würden wir unrecht thun, wenn wir die Erfahrung beſchuldigen wollten, daß ſie um die einzelnen Thatſachen ſich nicht kümmerte; in ihrer Unterſuchung derſelben bleibt ſie nur immer bei ihrem Ganzen ſtehen und ſucht ſie untereinander genau zu vergleichen; hierzu ſoll die Mathematik ihr helfen; daß ſie aber dadurch nicht auf die Elemente der Thatſachen

komme, nicht auf das Einfache, haben wir schon früher bemerkt. Sie hält das für unmöglich. Daß wir ein Bewußtsein unsers gegenwärtigen Begehrens haben, kann sie nicht leugnen, aber ihre Vergleichungen unter den Erscheinungen führen nicht dazu, aus ihm den gegenwärtigen Willen herauszufinden. In diesem gegenwärtigen Leben, bemerkt sie, ist das Wenigste von uns, und noch viel weniger ist der Gegenwart zuzurechnen; das meiste erzwingen die Umstände und einen großen Theil tragen dazu bei die Folgen der Vergangenheit und das nie ruhende Begehren der Zukunft; am wenigsten sind wir in unserm Bewußtsein beschäftigt mit unserer gegenwärtigen That. Die Flucht der Zeiten reißt uns fort; wir haben keine Zeit zum Nachdenken über uns, über das, was wir gegenwärtig im wahren Sinne des Wortes wollen. Das Bewußtsein also unsers Entschlusses ist wol augenblicklich vorhanden, doch nur eingewickelt in eine Masse des Scheins, welche wir von ihm nicht abschütteln können. Das Endergebniß ist, daß wir unsern Entschluß wol in einer sinnlichen Anschauung gewahr werden, aber einer übersinnlichen Anschauung desselben uns nicht rühmen können.

Mit Ausschluß der hierin liegenden Verneinungen stimmt das mit unsern Lehren überein. Es erinnert nur daran, daß unsere übersinnliche Anschauung in jedem Augenblicke mit der sinnlichen und mit dem ihr anklebenden Schein in Verbindung steht. Wir haben gleich vom Anfang uns bekannt, daß die Erkenntniß des Uebersinnlichen durch die Erkenntniß des Sinnlichen bedingt ist. (S. 163.) Unsere Theorie duldet keine Kluft zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt; sie will nur zeigen, daß die letztere in der erstern als ihr Grund ist und erkannt werden kann. Die Erfahrung weist uns auf drei Elemente unsers Lebens hin, das, was die Umstände von uns erzwingen, was wir als Mittel begehren und was wir als Zweck wollen; auch wir haben die Mischung dieser Elemente in unserer sinnlichen Anschauung anzuerkennen; der Meinung

der Empiriker können wir nur darin uns nicht anschließen, daß es unmöglich sein sollte, in intellectueller Anschauung den gegenwärtigen Willen von den andern Elementen zu unterscheiden.

Daß wir auf eine solche Unterscheidung ausgehen müßten, hat man nicht übersehen können. Für sie hoffen aber die Empiriker nach ihrer Weise mehr von der Verbindung der Zukunft mit der Gegenwart, als von dem gegenwärtigen Scharfblick. Sie meinen, in der Gegenwart werden wir von leidenschaftlichen Begehrungen beherrscht; wir halten da vieles für unsern Willen, was nur Aufwallung des Augenblicks ist; die Zukunft werde ein ruhigeres Urtheil bringen, nachdem sie die Leidenschaft abgestreift hat; in ungestörter Reflexion würden wir dann den frühern Entschluß überlegen können. Nicht ohne Grund ist das. Aber solchen Nachüberlegungen können wir doch auch nicht zutrauen, daß sie würden leisten können, was der Gegenwart unmöglich war. Die Reflexion über die Vergangenheit gibt nur ein abgeschwächtes Bild derselben; von Leidenschaft ist sie auch nicht freizusprechen; in den Nachüberlegungen treten daher auch die Zweifel hervor an dem, was wir einst gewiß wollten; wenn wir unsers gegenwärtigen Willens nicht gewiß sein können, so auch nicht des Entschlusses, welcher jetzt unser Urtheil abschließt. Es sind die Gedanken billiger Empiriker, welche wir hier anführen; dem Wege aber, welchen sie uns anrathen, können wir doch nicht beistimmen, denn er beruht auf der Meinung, welche wir früher als unzureichend abgewiesen haben, daß erst der Wille eintreten müsse und dann erst das Nachdenken des Verstandes in seiner Beurtheilung folgen könne. (S. 183.)

Dem Zugeständnisse jedoch der billigen Empiriker, welches in diesen Gedanken liegt, folgen wir gern. Durch die Folge der Erfahrungen erwarten sie reifere Belehrung; der unreifen Gegenwart setzen sie das reife Urtheil der Zukunft entgegen und unterscheiden so die verschiedenen Fälle. Es geschieht uns

häufig, daß wir im Laufe des Lebens mehr getrieben werden als treiben, nicht allein von den Umständen, sondern auch von unserm innern ungestümen, leidenschaftlichen Begehren. Aber schlimm wäre es mit uns bestellt, wenn es immer so wäre. Die Besinnung kommt uns nachher. Dann treten die Fälle einer ruhigen Reflexion ein. In ihr, von Leidenschaft frei, wissen wir zu unterscheiden, was wir denn eigentlich in Wahrheit wollen, von dem, was die Umstände uns abpressen und was wir nur als Mittel begehren. Das sind Zeitpunkte augenblicklicher Erleuchtung, welche nicht allein über sich, sondern auch über das frühere Leben Licht verbreiten; das Gute, was in diesem gewollt wurde, wird nun in der Nachüberlegung erst recht sichergestellt. Das ist der Prüfstein des Guten, daß es nicht nur einmal gewollt wird, sondern auch in aller Zukunft sich bewährt zeigt.

Von solchen Fällen und Zeitpunkten, in welchen wir unsers vernünftigen Willens gewiß sind, pflegt die Erfahrung anzunehmen, daß sie selten eintreten. In ihnen, sagen wir dann, beherrscht unser Leben ein starker Wille, ein fester Entschluß. Er bricht sich Bahn durch alle Dunkelheiten stürmischer Begierden und treibender Umstände. Da setzen sich sittliche und wissenschaftliche Grundsätze fest; der Gedanke, daß so zu wollen gut und vernünftig sei, erleuchtet unsern Geist; in seiner Stärke haben wir die Gewähr, daß er allen Anfechtungen widerstehen werde.

Wenn die Erfahrung solche Fälle nicht unbemerkt läßt, wird es möglich sein, sie mit unserer Theorie zu versöhnen. Es gehört aber hierzu auch, daß wir uns die Frage beantworten, was ein starker Wille, ein fester Entschluß sei.

Man glaubt wol die Stärke des Willens zu fühlen; aber ein solches Gefühl könnte täuschen; auch eine starke Leidenschaft könnte es einflößen. Die Erfahrung traut daher nicht so leicht und sogleich dem Gefühle eines mächtig aufstrebenden Willens,

welcher ſich zur Herrſchaft über das Leben erheben möchte. Oft hat es uns getäuſcht; was wir für einen ſtarken Willen hielten, erwies ſich ſpäter nur als ein enthuſiaſtiſcher Aufſchwung der Phantaſie oder eine Hartnäckigkeit der Leidenſchaft. Was iſt alſo das wahre Maß eines ſtarken Willens? Ihrer Weiſe gemäß ſucht es die Erfahrung in der Verbindung der Lebensacte. Die Feſtigkeit eines Entſchluſſes kann nur dadurch geprüft werden, daß er nicht allein iſt, ſondern ſich auch behauptet unter den Anfechtungen des kommenden Lebens, ſeine Macht beweiſt er, indem er den folgenden Willensacten ſein Geſetz vorſchreibt und in ſeinen Folgen andere Entſchlüſſe in ſeine Bahnen zieht. Daher legen wir nur dem einen ſtarken Charakter bei, welcher ſeinen einmal gefaßten Entſchluß mit Beharrlichkeit zur Ausführung bringt. Die Stärke des Willens ſoll an ſeinen Folgen erprobt werden. Die Erfahrung hält es nicht für unmöglich, daß ſie in einer ſolchen Prüfung ſich bewähre.

Doch nur eine nachträgliche Prüfung können wir hierin erblicken. Eine ſolche fordern wir für jeden wahren Gedanken, wenn wir verſuchen, ob er auch mit allen übrigen Gedanken, welche als wahr uns einleuchten, in Uebereinſtimmung ſtehe. Das liegt darin, daß wir nicht allein richtig unterſcheiden, ſondern auch richtig verbinden ſollen, um keinen Widerſpruch unter unſern Gedanken aufkommen zu laſſen. Die Verbindung der Gedanken ſoll den einzelnen Gedanken überwachen. Wenn wir aber den einen Gedanken durch den andern prüfen, ſo ſetzt dies voraus, daß ein jeder für ſich einleuchtet. So iſt es auch mit unſern Entſchlüſſen. Die Erfahrung prüft ſie gegeneinander; ihre Echtheit entnimmt ſie daraus, daß ſie gegeneinander ſich behaupten; das nennt ſie ihre Stärke. Sie beweiſt ſich nur in ihren äußern Beziehungen; an einen ſolchen äußern Beweis müſſen wir uns halten, wenn wir außer ihnen ſtehend ſie in ſpäterer Ueberlegung betrachten. Darüber werden wir

nicht überſehen dürfen, daß ſie ihre Stärke in ſich ſelbſt tragen müſſen. Sie liegt in ihrer Ueberzeugung von ſich, davon, daß vernünftig und gut iſt, was ſie wollen. In dieſer Ueberzeugung werden ſie gefaßt; in ihr unterſcheiden ſie ſich von allem, was ihnen anhängt. Das iſt die intellectuelle Anſchauung ihres Werthes, in welcher ſie das Bewußtſein ihrer Kraft in ſich tragen und ihre Selbſtändigkeit im Urtheil über ſich ſelbſt beweiſen. Jeder Entſchluß, ſoweit er Entſchluß iſt, iſt feſt und ſeiner gewiß.

Die Fälle eines ſogenannten ſtarken Willens ſind die auffallendſten Beiſpiele in der Erfahrung für die Richtigkeit unſerer Theorie. Wir ſind in ihnen nicht frei vom ſinnlichen Begehren und von äußern Einwirkungen, aber wir behaupten in ihnen doch, daß wir wiſſen, was wir wollen, weil die Vernunft es will, den richtigen Gedanken, das Gebot der Pflicht. Um das zu wiſſen, dazu gehört, daß ich zu unterſcheiden weiß, was ich als meinen Zweck will, von allem, was ich als Mittel begehre, als unvermeidlich zulaſſe, in demſelben Augenblick, in welchem alle dieſe drei Beſtandtheile in meinem Leben und Bewußtſein zuſammen ſind. Der feſte Entſchluß unterſcheidet jenen Zweck, weil er nur im Bewußtſein des Guten, welches er will, ſeine Feſtigkeit hat. Weiter aber als auf ſolche beſondern Fälle geht unſere Theorie. In keinem Augenblicke, meinen wir, fehlt uns die überſinnliche Anſchauung unſers Entſchluſſes. Und ſollte es ſchwer ſein, hiervon uns zu überzeugen? Wo wir die Stärke des Willens, die Feſtigkeit des Entſchluſſes vermiſſen, da iſt es nur, weil andere, folgende Ueberlegungen den Entſchluß, welchen wir gefaßt hatten und kannten, uns wieder außer Augen rücken. Selbſt mitten in unſern ſchwankenden Ueberlegungen und Zweifeln wiſſen wir, daß wir überlegen und zweifeln, und ſagen uns beſtändig, daß es nach gegenwärtiger Lage unſers Bewußtſeins richtig und gut ſei, von einem weiter gehenden Entſchluſſe uns fern zu halten. Die Fortſchritte unſerer Vernunft wollen

ihre Reife haben. In zweifelhaften Ueberlegungen ſind wir uns bewußt, daß wir gegenwärtig noch dabei ſtehen bleiben ſollen, die einander entgegenſtehenden Beweggründe jetzt den einen, jetzt den andern zu Rathe zu ziehen.

Alſo ſelbſt die Schwankungen in unſern Entſchlüſſen, die Unſicherheiten in unſern Urtheilen über ſie, auf welche die Erfahrung uns aufmerkſam macht, können uns in unſerer Theorie nicht erſchüttern. Ihre Bedenken gegen ſie ſind nicht ohne Grund, aber ſie machen uns nur auf einen Punkt aufmerkſam, den wir von ſelbſt zuzugeſtehen bereit ſind. Sie vermiſſen die Stärke und unerſchütterliche Sicherheit in unſern Entſchlüſſen und in der unmittelbaren Anſchauung, welche wir von ihnen haben, ſobald ſie vorüber ſind und mit andern Entſchlüſſen und Anſchauungen ſich zu meſſen anfangen. Dies betrifft die weitern Verbindungen, in welche ſie eintreten ſollen; auf ſie macht die Erfahrung aufmerkſam. Unſere Theorie hat von vornherein darauf gedrungen, daß die intellectuelle Anſchauung auf die kleinſten Elemente unſers überſinnlichen Lebens, auf die augenblicklichen Entſchlüſſe ſich beſchränkt. Wie ſie klein ſind, ebenſo ſchwach ſind ſie in ihrem Verhältniß zu den großen Maſſen und den großen Zwecken unſers Lebens, wenn ſie auch unüberwindliche Stärke und Feſtigkeit in ſich ſelbſt haben. Die Fortſchritte unſerer Vernunft werden nur in kleinſten Erfolgen gemacht; keiner von ihnen ſoll für ſich beſtehen bleiben; für ſich würde er eine kaum merkliche Bedeutung haben, nur wenn er lernt, an andere Fortſchritte ſich als Glied anzuſchließen und ſich zu fügen in den Zuſammenhang und den Zweck des ganzen Lebens, werden wir ſeinen Werth ſchätzen können. Darauf verweiſt uns auch unſere Theorie und die Erfahrung legt hierauf vorherrſchend Gewicht. Wir werden ihr beiſtimmen können, wenn ſie die größern, ſtärker in die Augen fallenden Erfolge nicht von der intellectuellen Anſchauung unſere augenblicklichen Entſchlüſſe erwartet, doch darüber nicht vergißt, daß wir mit

den Unterscheidungen des Kleinsten beginnen müssen, wenn wir zu richtigen Verbindungen im Großen gelangen wollen.

Den Eintritt in das Gebiet übersinnlicher Erkenntnisse gewinnen wir nur durch die Unterscheidung der Elemente, aus welchen die Erscheinung sich zusammensetzt. Sie muß den Schein abstreifen, welcher der Wahrheit sich ansetzt. Das Erste, was wir durch sie aufzudecken haben, ist das, was wir in voller Wahrheit uns zurechnen dürfen; das ist unser Entschluß, unser gegenwärtiger Wille, dem alles weitere Gute, alle Wahrheit unsers weitern Lebens sich anschließen soll. Augenblicklich weiß ich, was ich will, schaue ich den Fortschritt, den ich mache, heraus aus seinen sinnlichen Bedingungen. Soll er aber stark sich erweisen, dann muß er auch festgehalten werden von neuen Entschlüssen und sich in ihm folgenden Fortschritten behaupten gegen die Anfechtungen, welche ihm nicht ausbleiben werden. Der erste Unterschied ist gemacht; es kommt darauf an, ihn über die Folge unsers Lebens zu verbreiten. Die Anfänge in der Unterscheidung des Uebersinnlichen vom Sinnlichen liegen in den Entschlüssen unsers Willens und Erleuchtungen unsers Verstandes, ihre Fortsetzung in den Erfolgen hängt von dem beharrlichen Fleiße unsers weitern Nachdenkens ab. Wenn es nicht abläßt, an das Frühere das Spätere zu knüpfen, dann werden die augenblicklichen Erleuchtungen unsers Verstandes auch in der Erfahrung sich beweisen. Im mittelbaren Erkennen bestätigt sich das unmittelbare; in ihren Folgerungen beweisen die Grundsätze ihre Kraft.

Von diesem Gesichtspunkte aus werden wir auch mit der Lehre von der intellectuellen Anschauung der Grundsätze uns verständigen können. Sie ist zwar schon früher von uns beseitigt worden; aber so, daß wir besorgen müssen, sie werde sich, auf ihre Erfolge gestützt, dennoch behaupten. In ihrer ursprünglichen Gestalt ist sie fast aufgegeben; aber auf die Worte kommt wenig an; solange man auf das Einleuchtende der ewigen

Wahrheiten und allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaften, auf die unmittelbare Gewißheit der Formen unſers Denkens oder der Geſetze des Seins ſich ſtützt, behauptet ſie ſich noch immer in ihrer Kraft. Sie kann ſich dabei auf die Erfahrung berufen. Denn wenn dieſe in billiger Schätzung, wie bemerkt wurde, Fälle zuläßt, in welchen ein ſtarker Wille der unerſchütterlichen ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Grundſätze der Vernunft ſich bewußt iſt, ſo wird auch die unmittelbare Gewißheit der ewigen Wahrheiten unter dieſen Fällen ihren Schutz finden können. Dem ſchließen ſich die Erfahrungen an, welche die Fruchtbarkeit der wiſſenſchaftlichen Grundſätze uns beweiſen. Gegen dieſe ſtarke Macht der Erfahrungen werden wir nicht ankämpfen können, ohne ihnen ihre bedingte Gültigkeit zuzugeſtehen. Es kommt daher darauf an, zu ſehen, wie ſie mit unſerer Theorie ſich vertragen. Das Mittel dazu wird ſich finden laſſen, wenn wir beachten, was ſoeben entwickelt wurde, daß es nicht allein darauf ankommt, einen feſten Entſchluß zu haben, ſondern auch ihn in Verbindung mit andern Entſchlüſſen zu behaupten. Jedes unmittelbare Erkennen wohnt uns ungeſucht bei, wenn wir es aber feſthalten ſollen, dann müſſen wir ſeine Stützen, ſeine Verbindungen ſuchen.

Wir behaupten, in jedem Entſchluß, wie ſchwankend er auch unter ſeinen Umgebungen auftreten möge, ſchauen wir unſern Willen heraus aus ſeinen ſinnlichen Umhüllungen und entdecken in ihm den überſinnlichen Beweggrund unſers gegenwärtigen Lebens. Unter allen Theorien des Rationalismus, welcher auf allgemeine Grundſätze ſich ſtützt, hat mit dieſer Behauptung die größte Aehnlichkeit die Annahme, welche uns einen Wahrheitsſinn oder einen moraliſchen Sinn beilegt für die Erkenntniß deſſen, was über die ſinnliche Erſcheinung hinausgeht. Seltſam klingt es freilich, daß man die Erkenntniß des Ueberſinnlichen von einem Sinn erwartet, doch dies trifft nur den ungeſchickten Sprachgebrauch; mit der Empfänglichkeit des Sinnes

für die Erſcheinungen hat der ſogenannte Wahrheitsſinn oder moraliſche Sinn nur die unmittelbare Erkenntniß gemein. Die Lehre vom moraliſchen oder Wahrheitsſinn hat aber auch einen ſchwerern Fehler an ſich gezogen, indem ſie dazu gebraucht werden ſollte, die Erkenntniß allgemeiner Grundſätze zu erklären. Dieſer Sinn, meinte man, laſſe uns das Gute und das Wahre im allgemeinen erkennen. Damit ſteht unſere Theorie in Widerſpruch. Unmittelbare Gewißheit haben wir nur von dem beſondern Guten und Wahren, welches wir ſoeben wollen und erkennen. Hierin ſtimmen wir beſſer mit der populären Lehre vom Gewiſſen überein. Unſer Gewiſſen ſagt uns unmittelbar im Wollen ſelbſt, was gut und was böſe ſei. Man wird dies übrigens nicht beſchränken dürfen auf den ſittlichen Unterſchied; auch im theoretiſchen Leben iſt es nicht ungewöhnlich, von Gewiſſenhaftigkeit zu reden. Was jedoch in gewöhnlicher Meinung über die Ausſagen des Gewiſſens angenommen wird, gibt wenig Genaues ab und die Lehren der Philoſophie über daſſelbe nehmen nur einen ſehr beſcheidenen Platz in ihren Syſtemen ein.

Der Fehler, welchen wir in der Lehre vom Wahrheitsſinn bemerkten, iſt derſelbe, welchen die rationaliſtiſchen Dogmatiker ſich zu Schulden kommen laſſen, wenn ſie von allgemeinen angeborenen Grundſätzen, Begriffen oder Formen unſers Denkens ausgehen wollen, als wäre in ihnen das unmittelbar Gewiſſe gefunden. Die Syſtematiker kommen zu ihm, weil ſie für ihre Syſteme allgemeiner Lehren ſichere Ueberzeugungen ſuchen müſſen, auf welchen ſie in ihren Folgerungen fußen können. Nachdem ſie dieſelben in allgemeinen Grundſätzen gefunden haben, kümmern ſie ſich wenig um den Weg, auf welchem ſie zu ihnen gelangt ſind. Ihre Grundſätze leuchten ihnen ein; ſie ſind das unmittelbare Gewiſſe, möge es durch den Wahrheitsſinn, durch die intellectuelle Anſchauung der Vernunft oder durch die Erfahrung bezeugt werden. Das iſt die Denkweiſe der wiſſenſchaftlichen Schule, welche ihren Folgerungen ſich überläßt,

unbesorgt um ihren Zusammenhang mit dem übrigen Leben, um alles, was ihr vorhergeht oder nachfolgt. Dieser Sorglosigkeit können wir uns nicht hingeben; wir fragen nach der Entstehung der Grundsätze; wir möchten wissen, wie sie im Flusse unsers Lebens zum Stehen kommen, um alsdann sichere Haltpunkte für die weitere Forschung abzugeben. Wie gelangt die Vernunft zu der Reife des Bewußtseins, welche im Verständniß wissenschaftlicher Grundsätze sich bekundet?

Unsere Theorie weist auf diese Entstehung der Grundsätze hin; unsere Wissenschaft ist im Werden, und alles, was im Werden ist, muß genetisch erklärt werden. Von andern Theorien unterscheidet sie sich durch ihr Dringen darauf, daß wir vom Kleinsten beginnen müssen, um zum Größten zu gelangen. Sie wird sich hierdurch der Erfahrung empfehlen, welcher nichts einleuchtender ist, als daß wir allmählich wachsen müssen, wie am Leibe, so an Verstand. Sogar der Erfahrung ist es sichtbar; noch viel stärker fordert es die Vernunft. In allen Arten der Entwickelung müssen wir zu den höhern von den niedern Graden aus aufsteigen; erst das Geringere, welches den Grund legt, dann das Größere, welches die nothwendigen Folgen des Frühern in sich aufnimmt und auf ihm fußend emporsteigt. Von einer solchen Schritt vor Schritt, in den kleinsten Fortschritten fortgehenden Entwickelung in der Erkenntniß des Uebersinnlichen wollen die nichts wissen, welche meinen, das unmittelbare Erkennen der ewigen Wahrheiten erhebe sich sogleich zur intellectuellen Anschauung des Allgemeinen. Wir können nicht glauben, daß sie einen sichern Grund gefaßt haben. Wer im Kleinen nichts lernen will, wird im Großen nichts entdecken.

An die genetische Erklärung der allgemeinen Grundsätze haben die Empiriker mehr gedacht als die Rationalisten. Sie haben Versuche gemacht, die Bildung der Begriffe und Grundsätze unsers Verstandes in allmählicher Entwickelung sich begreiflich zu machen. Hierin ist die Erfahrung ohne Zweifel auf

einem richtigern Wege als der Rationalismus. Es ist nur zu besorgen, daß sie dabei die unmittelbaren Entdeckungen des Verstandes übersieht, weil sie nur kleine, kaum merkliche Unterscheidungen bringen und ihrer Weise gemäß auch die Sammlung der Thatsachen benutzen will zur Erweiterung ihrer Erkenntniß. Dann würde sie in den Irrthum des Sensualismus fallen und ihre Bemühungen um die Erklärung der Weise, in welcher allgemeine Begriffe und Grundsätze sich bilden, würden vergeblich sein.

Nicht zu bezweifeln ist, daß wir zur Wissenschaft erst nach langer Erfahrung gelangen; ihre allgemeinen Grundsätze und Begriffe ruhen auf der Grundlage vieler einzelnen Fälle, in welchen sie beobachtet wurden. Wenn wir aber annähmen mit den Sensualisten, daß diese einzelnen Fälle durch unsere sinnliche Empfindung uns bekannt geworden wären und aus ihnen die Ueberzeugung uns erwüchse, daß es immer so sein werde, wie es in vielen, ja unzähligen Fällen beobachtet worden, so würde das an der Vernunftwidrigkeit eines Schlusses von vielen, ja unzähligen Fällen auf alle Fälle scheitern. Alle Mittel, diesen ungenügenden Schluß zu ergänzen, sind vergeblich. Die Erwartung gleicher Fälle ist eine Muthmaßung; wenn sie durch den Erfolg bestätigt wird, so gibt dies nur wieder einzelne Fälle ab, die nichts über das Allgemeine entscheiden können, auch wenn sie unzählig wären. Nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit würde sich auf diesem Wege gewinnen lassen für das allgemeine Gesetz. Denn die vielen Fälle sind nicht in Wahrheit unzählig, sondern nur für die beschränkte Fassungskraft, welche nicht weit genug zu zählen weiß; das allgemeine Gesetz aber will in der That über unzählige Fälle bestimmen, welche außer den bekannten Fällen in der unergründlichen Vergangenheit und in der unübersehbaren Zukunft liegen. Mit dieser Unendlichkeit läßt sich nicht rechnen. Die Sensualisten haben denn auch bekannt, nur die Gewohnheit, es bisher immer so

zu finden, laſſe uns annehmen, es würde immer ſo bleiben; die Natur, welche uns der Gewohnheit folgen laſſe, leite uns ſicherer als die Vernunft, d. h. ſie beſchuldigen die Vernunft der Schwäche und bauen darauf, daß ſie von der Gewohnheit ſich werde überrumpeln laſſen.

Aber wir werden der Erfahrung zutrauen dürfen, daß ſie in den vielen Fällen, welche zu unſerm Unterricht beitragen, auch die Thätigkeit des Verſtandes in ihrer Beurtheilung nicht unbeachtet läßt. Das iſt der Fehler des Senſualismus, daß er über die ſinnlich wahrnehmbaren Thatſachen den denkenden Menſchen vergißt, der ſie zu ſeinem Unterricht benutzt; hierin wird die beobachtende Erfahrung ihm nicht folgen; ſie wird bemerken, daß wir in jedem beſondern Fall die Erſcheinung als Zeichen für die Erkenntniß der wahren Dinge zu gebrauchen ſtreben, ſowol der äußern Dinge als unſer ſelbſt. Das Streben nach dem Wiſſen leitet unſer Denken und in jedem einzelnen Fall ſind wir uns des Willens bewußt, welcher die Erſcheinungen zur Erkenntniß verwenden will. Von dem, was wir durch ſeine Entſchlüſſe an Erkenntniß erreichen, unterſcheiden wir die Mittel, welche die Erſcheinungen darboten. Dabei verfahren wir nach den Geſetzen des Denkens und der Kategorien des Verſtandes, der natürlichen Logik, wie man geſagt hat. Man meint damit, wir gebrauchten ſie unwillkürlich, ohne uns ihrer bewußt zu ſein, inſtinctartig, wie in einem blinden ſinnlichen Begehren vom Naturgeſetze geleitet. Doch nur ſo viel hiervon iſt richtig, daß der geſunde Menſchenverſtand ohne wiſſenſchaftliche Bildung dieſer Geſetze nicht in ihrer Allgemeinheit ſich bewußt iſt, im Beſondern dagegen bleibt ihm nicht unbekannt, daß es zweckmäßig iſt, ſie an dieſer Stelle in einer beſondern Weiſe anzuwenden. Auch der, welcher von den Grundſätzen der Mathematik nichts weiß, weiß, daß er in gegebenen Fällen rechnen und meſſen ſoll; indem er es will, erkennt er es für zweckmäßig und vernünftig. In jedem einzelnen Fall,

in welchem ein allgemeines Geſetz zur Anwendung kommt, iſt auch eine Erleuchtung des Verſtandes über das allgemeine Geſetz in ſeiner Beziehung auf einen beſondern Fall. Die einzelnen Fälle belehren uns daher nicht allein über die vorliegende Erſcheinung, ſondern auch über die allgemeinen Geſetze, nach welchen der Verſtand in ihrer Beurtheilung und Benutzung für die Erkenntniß verfährt.

Wenn wir dies beachten, werden wir das vorliegende Problem, wie wir den Uebergang finden können von den Erleuchtungen des Verſtandes über einzelne empiriſche Thatſachen zu den Erleuchtungen, welche allgemeine, ewige Wahrheiten enthüllen, zu löſen im Stande ſein. Zu dieſem Zwecke bemerken wir vorläufig, daß auch im empiriſchen Erkennen ſchon das Bewußtſein ewiger Wahrheit liegt. Wenn wir eine Thatſache auffaſſen, um ſie zur Erkenntniß ihrer Gründe zu benutzen, haben wir etwas Ueberſinnliches im Auge; mag unſer Verſuch, es zu entdecken, gut oder ſchlecht gelingen, ein Anfang in ſeiner Erforſchung iſt gemacht, und nicht allein das Bewußtſein des zeitlichen Verlaufs der Erſcheinung wohnt uns bei, ſondern auch der Gedanke an ſeine Gründe. Wir denken ſie zur Erſcheinung hinzu und wiſſen, daß wir nicht anders können, weil die Vernunft es gebietet. Unſers Willens ſind wir uns dabei bewußt, dieſem Gebote der Vernunft zu genügen. Daher halten wir an dieſem Verfahren mit unerſchütterlicher Ueberzeugung feſt von Kindesbeinen an und fügen ohne alles Bedenken zu der Erſcheinung hinzu den Gedanken an das erſcheinende Ding und an ſein Zuthun zur Hervorbringung der Erſcheinung. Dies iſt ein allgemeines Geſetz, in deſſen Anwendung wir irren können, ohne doch jemals ſelbſt an ihm irre zu werden. Der geſunde Menſchenverſtand kennt es zwar nicht in ſeiner allgemeinen Bedeutung, aber indem er es gebraucht, hat er theil an ſeiner ewigen Wahrheit, und wenn er es richtig anwendet, entdeckt er Wahrheiten, welche einmal entdeckt ewig wahr bleiben.

Wir werden hierdurch darauf aufmerksam gemacht, daß kein gar zu großer Abstand liegt zwischen den thatsächlichen, zeitlichen Wahrheiten des empirischen Erkennens und den ewigen Wahrheiten, welche die Grundsätze der Wissenschaft abgeben sollen. Nach dieser Bemerkung werden wir es nicht für zu schwierig halten, den Weg von der einen zu der andern zu finden.

Wenn wir nun früher sagten, daß wir mit dem Kleinsten beginnen müßten, so werden wir hinzufügen dürfen, daß im Kleinsten doch auch das Größte liegt, als dessen Theil es gedacht werden muß. Als ein solches Größtes dürfen wir wol das Gebot der Vernunft ansehen, welches in der Erkenntniß der einzelnen Fälle in Anwendung gebracht wird, in ihnen Gehorsam findet und anerkannt wird. Dieser Gehorsam und diese Erkenntniß des Vernunftgesetzes wächst mit der Zahl der Fälle. Es ist das eine fortwährende und fortschreitende Uebung des Verstandes, von welcher wir wol erwarten können, daß sie den Verstand zur Reife seiner Fertigkeiten im Denken führen werde, auch zu der Reife, welche die wissenschaftlichen Grundsätze zu erkennen weiß. Freilich nur eine Uebung im Gehorsam, unter einer Autorität, deren Grund kaum geahnt wird, wie Kinder und Untergebene geübt werden sollen, aber doch wol dazu geeignet, das unbekannte Gesetz ahnen und durchschimmern zu lassen. Und werden wir nicht alle so geübt? Wir tragen das Bewußtsein des Pflichtgebots in unserm Gewissen, die allgemeinen Vorschriften der Sittenlehre kennen die wenigsten und lernen sie alle erst nach langer Uebung kennen; so wissen wir auch alle, daß wir richtig denken sollen, und erst nach langer Uebung wissen wir von den Gesetzen des richtigen Denkens. Zunächst halten wir uns an die Mittel, welche die Natur für das Wissen bietet, d. h. an die einzelnen Erscheinungen oder Fälle, und nur in Anwendung auf sie lauten die Gebote der Vernunft, welche wir vernehmen; daß sie aber nicht blos diese Fälle bezwecken, lernen wir allmählich, wenn wir sie in ähnlichen Fällen

immer wieder in ähnlicher Weise vernehmen. Daraus entspringt eine Wahrscheinlichkeit für das allgemeine Gesetz. Die einzelnen Fälle werfen den Schein auf das Vernunftgebot, als wenn es nur Besonderheiten beträfe; dieser Schein wird mehr und mehr abgestreift, wenn wir es in andern Fällen von neuem vernehmen. In fortschreitendem Maße eröffnet sich uns dadurch die Weite seiner Anwendbarkeit und die Unabhängigkeit seiner Bedeutung von der Besonderheit der Fälle. Wenn wir nun aus einer solchen fortgesetzten Uebung lernen sollten, daß ein Gesetz der Vernunft unabhängig von allen besondern Fällen selbständige Bedeutung hätte, d. h. vom Zwecke der Vernunft gefordert würde, dann würde seine allgemeine Gültigkeit uns einleuchten.

Hierzu jedoch kommen wir nicht allein durch die fortgesetzte Uebung und durch die Beobachtung der zahlreichen Fälle, in welchen ein Gesetz Gehorsam findet. Das würde die Meinung der Empiriker sein, welche die Formen und Gesetze unsers Denkens daraus erkennen wollen, daß wir bisher immer so gedacht haben, wie sie es angeben. Sie vertrauen der Uebung und der aus ihr fließenden Gewohnheit des Lebens und des Denkens; sie berufen sich darauf, daß sie gewahr werden, daß sie nicht anders als so, in diesen Formen und Gesetzen denken können, würden aber doch nicht zu sagen wissen, ob ihnen dies nur aus ihrer Gewohnheit oder aus einem Gebote der Vernunft erwachsen sei. Der Autorität der Uebung und der Gewohnheit können wir nicht für immer vertrauen. Sie kann sich ändern, sie läßt sich bessern. Festes Vertrauen können wir nur den Geboten der Vernunft schenken. Unser Problem ist, wie wir erkennen, daß wir in den vielen Fällen unserer Uebung einem solchen Gebote gefolgt sind. Die fortgesetzte Uebung der Verstandes und die Beobachtung der vielen Fälle, in welchen sie Erfolg hatte, kann es nicht lösen.

Aber etwas anderes leistet sie uns. Sie legt uns eine Thatsache von anderer Art vor als die früher von uns beobach-

teten. Ehe wir zur Reife des wiſſenſchaftlichen Verſtändniſſes kommen, ſind wir mit den Aufgaben des Geſammtlebens beſchäftigt; praktiſche Bedürfniſſe und theoretiſche Forderungen leiten uns in gleichem Maße, die gegenwärtige Erſcheinung unſers Lebens ſtellt an uns die Frage über ihren Grund; wenn wir die Fälle zu beobachten anfangen, in welchen es uns gelang, einen ſolchen Grund zu entdecken, dann wird unſer Verfahren ein Gegenſtand des Nachdenkens. Auch hierbei iſt es nur eine Reihe von Thatſachen, welche unſer Nachdenken weckt; aber es ſind Thatſachen nicht des Geſammtlebens, ſondern der Erleuchtungen unſerer Vernunft ſelbſt, deren Grund wir entdecken möchten. Damit hat eine andere Art der Forſchung begonnen. Das Nachdenken, welches jetzt geweckt worden, nennen wir das wiſſenſchaftliche Nachdenken, den Abſchnitt des Lebens, welcher mit ihm beginnt, das Erwachen des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins. Den Abſchluß dieſer Forſchung werden wir erſt dadurch erreichen, daß wir den Grund jener Thatſachen entdecken in einer neuen Erleuchtung unſers Verſtandes. Wenn wir erkennen ſollten, daß dieſer Grund ſicher iſt und nicht allein bisher gute Früchte getragen hat, ſondern auch immer ſicher zu leiten verſpricht, dann würden wir zu Grundſätzen gelangt ſein, welche nicht allein bisher gegolten haben, ſondern auch allgemein zu gelten verdienen.

Es iſt alſo nicht, wie die Empiriker meinen, die Erfahrung der vielen Fälle, in welchen ein Grundſatz ſich bewährt hat, was uns die Sicherheit gibt, daß er ewige Wahrheit habe, ſondern die Einſicht in ſeinen Grund. Ebenſo wenig leuchten uns die allgemeinen Grundſätze, wie die Rationaliſten meinen, ohne Hülfe der Erfahrung ein; denn nur infolge eines oftmaligen Gebrauchs derſelben kommen wir zu der Ueberlegung ihres Grundes, und die Erfahrung ihres Gebrauchs und ſeiner Erfolge gibt die unentbehrliche Veranlaſſung ab zu unſerm Nachdenken über ihren Grund; ſie iſt die Geſammterſcheinung, welche

das wiſſenſchaftliche Bewußtſein weckt. Nicht Folgerungen aus der Erfahrung ſind die allgemeinen Grundſätze, ſonſt würden ſie nicht Grundſätze ſein; aber auch nicht in der innerlichen Anſchauung unſers leeren Erkenntnißvermögens leuchten ſie uns ein, ſonſt würden ſie ohne Vorbedingung einer langen Uebung unſers Verſtandes uns zufallen können. Wir müſſen viel gelebt haben, um auch noch dieſe That des Verſtandes zum Leben in uns bringen zu können, in welcher uns die Einſicht in einen allgemeinen Grundſatz aufgeht. Nicht der leere, ſondern der von vielen Erfahrungen und Erleuchtungen erfüllte Verſtand kann zu der Erkenntniß ſeiner ewigen Geſetze gelangen. Es gibt keine ewige Wahrheiten, welche nicht zeitlich erworben würden, ſowie es keine zeitliche Wahrheiten gibt, welche nicht ewig wahr blieben.

Nun kommt es aber darauf an, den Gedanken nachzugehen, welche den Grund unſers Verſtandesgebrauchs uns entdecken laſſen. Er iſt nicht, wie bei einzelnen Erſcheinungen unſers Geſammtlebens der Fall iſt, in beſondern Verhältniſſen der Wechſelwirkung unter den Dingen zu ſuchen, denn der Verſtand erſtreckt ſeine Thätigkeiten über alle Lagen unſers Bewußtſeins, ihren Grund werden wir daher auch nur in einem allgemeinen Beweggrunde oder Zwecke unſers vernünftigen Lebens aufſuchen dürfen. Die Entdeckungen ſolcher Beweggründe werden auch allgemeine Grundſätze für unſer Verfahren uns abgeben, Grundſätze, welche nicht allein bisher als nützlich ſich erwieſen haben, ſondern auch verſprechen, immerdar auszuhalten. Wenn ich mir ſagen kann, daß dieſes oder jenes Verfahren zweckmäßig iſt, einem beſtimmten Zwecke der Vernunft entſpricht, dann iſt es mir geboten als meine Pflicht, und ihr obzuliegen habe ich auch nicht allein in dieſem beſondern Fall, ſondern immerwährend, weil die Zwecke der Vernunft in keiner Zeit ſich erfüllen, ſondern Ideale uns bezeichnen, denen wir durch den ganzen Verlauf unſers vernünftigen Lebens unſern Fleiß widmen ſollen.

Eins der bekannteſten Beiſpiele kann uns veranſchaulichen, wie in dieſer Weiſe allgemeine Grundſätze zum Stehen kommen. Nachdem wir lange Zeit Rechnungen und Meſſungen mit gutem Erfolg geübt haben, erwacht aus der Beobachtung dieſer Uebungen in uns das wiſſenſchaftliche Nachdenken über ihren vernünftigen Grund, ihren Zweck. Wir fragen uns: wozu dient das, daß ich rechne und meſſe, welchen Zweck hat es? Wenn ich alsdann zu der Einſicht komme, daß die Berechnung und Meſſung der Erſcheinungen einen ſichern Grund legt für die Erkenntniß ihrer Gründe oder der Bedeutung derſelben, dann ſind die Grundſätze und Verfahrungsweiſen der Mathematik gerechtfertigt in letzter Entſcheidung und für immer. Denn es gehört zu den Zwecken der Vernunft, die Gründe der Erſcheinungen zu erforſchen; ſie gebietet uns, alle Mittel zu dieſem Zweck zu gebrauchen, und dieſem Gebote Folge zu leiſten ſollen wir nicht aufhören. Was hierin eingeſchloſſen iſt, das hat nicht allein gegolten bisher, ſondern es gilt allgemein und ewig. Nicht anders iſt es mit allen Grundſätzen der Wiſſenſchaft. In der Erkenntniß, daß ein Grundſatz und das Verfahren nach ihm zweckmäßig, d. h. vernünftig ſei, liegt auch das Gebot, ihm ohne Aufhören zu gehorchen.

Die Zwecke der Vernunft werden uns nur allmählich bekannt. Daher treten auch in der Entwickelung des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins verſchiedene Grundſätze hervor, bei dem einen in einer andern Ordnung als bei dem andern. Sie ſtehen aber alle in Zuſammenhang untereinander, denn die Vernunft will alles in Uebereinſtimmung ſehen. Solange daher dieſe Uebereinſtimmung unter den Grundſätzen noch nicht hergeſtellt und offenbar geworden iſt, findet ſich die Vernunft auch noch nicht völlig in ihrem Streben nach feſten Grundſätzen befriedigt. Zeugniß hiervon gibt der Skepticismus, welcher den Grundſätzen den Krieg erklärt, weil ſie miteinander in Streit ſtänden. Dem Erwachen des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins aber, obgleich es

in seiner Entwickelung anfangs bei Feststellung verschiedener Grundsätze sich zerstreuen mag, liegt doch eine und dieselbe Absicht zu Grunde. Die Menschen, welche zu dieser Reife ihrer Gedanken gekommen sind, verfolgen alle den einen Zweck, die Wahrheit zu erkennen, und der eine Grundsatz steht ihnen fest, daß die Wahrheit erkannt werden solle. Diesen Zweck haben sie schon vom Beginn ihres Lebens verfolgt, diese Wahrheit ist eine ewige Wahrheit; aber es ist ihnen erst jetzt zum Bewußtsein gekommen, daß sie ihrer Erkenntniß ihr Leben weihen sollen.

An diesem Acte der Erhebung zum wissenschaftlichen Standpunkte wird sich am deutlichsten zeigen lassen, daß die Erleuchtung des Verstandes in der Erkenntniß wissenschaftlicher Grundsätze von derselben Art ist, wie jede andere Erleuchtung in unsern Entschlüssen. Ich sage mir: ich will die Wahrheit erkennen, ich will wissen. Das ist mein Entschluß, in welchem ich mich persönlich der wissenschaftlichen Forschung widme. Es geht mir darin das Bewußtsein auf über mein bisheriges Streben, welches ich schon immer hegte; in den Thatsachen der vielen, unzähligen Fälle meines frühern Denkens habe ich immer gedacht, um zu erkennen; hiervon finde ich nun den Grund darin, daß es überhaupt mein Zweck ist, zu erkennen. An die Reihe jener Thatsachen schließt sich eine andere Thatsache an, welche einen Entschluß ausdrückt: ich will wissen. Wir scheinen so noch immer bei besondern Thatsachen stehen zu bleiben, und doch ist darin der Uebergang enthalten von den Erleuchtungen des Verstandes über einzelne empirische Thatsachen zu den Erleuchtungen, welche allgemeine, ewige Wahrheiten enthüllen, die Lösung des Problems, welches uns beschäftigt. Eine kurze Analyse der vorliegenden Thatsache wird dies zeigen.

Ich will wissen; dieser Satz spricht eine Thatsache aus von ganz persönlicher, ja augenblicklicher Bedeutung; denn nur von einem gegenwärtigen Entschlusse redet er. Und doch schwerlich

wird ſich verkennen laſſen, daß auch eine grundſätzliche Bedeutung in ihm liegt. Denn ich ſtelle dieſe Thatſache feſt, nicht allein als etwas, was ich ſoeben in mir gewahre und auch ferner im Gedächtniß bewahren werde, ſondern auch ein Entſchluß iſt darin ausgedrückt, von welchem ich gewiß bin, daß er feſtſtehen und alles mein künftiges Denken beherrſchen werde. Gewiß ſind in dem Augenblicke, in welchem ich mich zu dieſem Entſchluſſe bekenne, auch noch andere Elemente des Geſammtlebens in mir rege; zugleich mit ihm begehre ich manches als zeitweiliges Mittel und laſſe anderes als unvermeidliche Schranke zu, aber von allen dieſen Zuthaten des ſinnlichen Scheins unterſcheide ich meinen Entſchluß und ſchaue ihn aus ihnen heraus als den Fortſchritt, den ich ſoeben im Erwachen meines wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins gemacht habe. Es iſt der Entſchluß meiner Vernunft, welchen ich jetzt entdecke. Meiner Vernunft, ſage ich mit Recht, denn mir eigne ich ſie zu, weil meine That dieſen Entſchluß zur Wirklichkeit bringt. Doch mit nicht geringerm Recht würde ich ſagen, der Vernunft überhaupt. Denn nicht allein faſſe ich dieſen Entſchluß für meine Gegenwart, nicht allein verſpreche ich ihm Treue und Gültigkeit für meine ganze Zukunft, ſondern auch von jedermann fordere ich, daß er dieſem Entſchluſſe beiſtimme, ſo wahr er Vernunft habe. Wenn ich der Erforſchung der Wahrheit mich weihe, dann erblicke ich mich im Dienſte einer höhern Macht, der allgemeinen Vernunft. Ich will wiſſen, das lautet mir gleichbedeutend mit dem Satze: die Vernunft in mir will wiſſen. Ihr Gebot habe ich vernommen; das Problem, wie ich in der Uebung meines Denkens das Gebot der Vernunft erkenne, iſt gelöſt; ich erkenne es, indem ich mich in meinem Entſchluß ihrem Zwecke widme. An die beſondere Perſon in einem beſondern Augenblick ihres Lebens werden die Gebote der Vernunft gerichtet und dadurch haben ſie die Bedeutung beſonderer Thatſachen; ſie haben aber die Autorität der Vernunft für ſich und geben daher allgemeine

Geſetze. Durch die Perſon ſpricht das öffentliche Geſetz. Ich will wiſſen, die Vernunft in mir will wiſſen, ſie will wiſſen überhaupt; das iſt ihr allgemeines Geſetz, welches überall ſich vollziehen ſoll, wo ſie herrſcht.

Das Erwachen des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins, durch welches wir feſte allgemeine Grundſätze für unſer Denken gewinnen, betrachten wir als einen ſehr wichtigen Abſchnitt in unſerm Leben. Wir dürfen auch ſagen, im Leben der Menſchheit, ja der Welt, deren Entwickelung von der Entwickelung der Vernunft in ihr abhängt. In ihm fängt die Perſon an, des allgemeinen Geſetzes ſich bewußt zu werden, welchem ſie ſich anſchließen ſoll; bisher hatte dies Geſetz zwar auch in ihr gelebt, aber wie ein ihr fremdes Gebot, über welches ſie ſich nicht zu verſtändigen wußte weder mit ſich ſelbſt noch mit andern. Von den Grundſätzen, welche nun gefaßt werden, untereinander ſich verketten, in Uebereinſtimmung untereinander geſetzt, ſchärfer beſtimmt, unter einen Geſichtspunkt gebracht werden, gehen zahlreiche Folgerungen aus, und eine immer weiter gehende Verſtändigung läßt ſich dadurch erreichen. Man kann die Hoffnung faſſen, daß in dieſem Wege einer folgerichtigen Arbeit zuletzt eine vollkommene Verſtändigung der Perſon mit ſich und der ganzen Welt gelingen werde, ja die Vernunft fordert, an ihr zu arbeiten, und gebietet, dieſe Hoffnung zu pflegen.

Dennoch müſſen wir die, welche zu dieſem Abſchnitte gelangt, dem wiſſenſchaftlichen Leben ſich widmen, vor Ueberſchätzung deſſelben warnen. Zu ihr läßt man ſich verführen, wenn man den allgemeinen Theorien ſich hingibt und glaubt, aus ihnen alle Belehrung ſchöpfen zu können, welche unſerm Leben nothwendig iſt. Eine ſolche Abſonderung der Wiſſenſchaft geſtattet das Geſammtleben nicht. Aus allgemeinen Grundſätzen laſſen ſich nur allgemeine Folgerungen ziehen; die ewigen Wahrheiten aber, welche ſo gewonnen werden, genügen den zeitlichen Be-

dürfnissen unsers Lebens nicht und erklären nicht die besondern Erscheinungen, über welche wir Auskunft und Verständigung suchen müssen. Man hat gemeint, aus den allgemeinen Grundsätzen würden sich die Anwendungen auf die besondern Fälle von selbst ergeben; denn mit Nothwendigkeit erfolgten die Folgerungen aus den Grundsätzen; das ist die Denkweise des Determinismus, welche wir schon widerlegt haben; in der vorliegenden Anwendung verwechselt sie das, was man logische Nothwendigkeit genannt hat, mit der Nothwendigkeit der Thatsachen. In der Erfahrung zeigt es sich ganz anders. Wir sehen uns nicht gezwungen, aus richtigen Grundsätzen alle ihre richtigen Folgerungen zu ziehen; wir können und müssen sogar die Folgerungen abbrechen; jede Fortsetzung derselben und jede besondere Anwendung auf einen gegebenen Fall fordert einen neuen Entschluß, und eine neue Erleuchtung unsers Verstandes geht in seinem Geleite. Was wir daher mittelbare Erkenntnisse nennen, das wird doch auch nur theilweise vermittelt durch die Beweise, welche die Wissenschaft aus den Grundsätzen zieht; eine unmittelbare Erkenntniß, welche aus den praktischen Entschlüssen unsers Lebens fließt, geht unsern wissenschaftlichen Forschungen beständig zur Seite. Wie könnte es anders sein? Wenn ich mich der Theorie widme, so beruht dies auch nur auf einem Entschluß meines Willens; daß ich darin beharre, setzt neue Entschlüsse voraus; nicht immer beharre ich darin; meine theoretischen Folgerungen nehmen doch nur einen Theil meines Lebens in Beschlag; andere Entschlüsse wechseln mit ihnen und führen auch meiner Theorie neue Nahrung zu. Das Erwachen des wissenschaftlichen Bewußtseins ist doch weit davon entfernt, im großen und ganzen einen andern Gang in unser Leben bringen zu können; es bringt uns nur das allgemeine Gesetz zum Bewußtsein, nach welchem wir schon immer gelebt haben.

Wir werden hiernach das Gewicht der wissenschaftlichen Grundsätze auf dasselbe zu beschränken haben, worauf auch das

Gewicht praktiſcher Grundſätze hinausläuft. Beide bringen Folgerichtigkeit in den Verlauf unſers vernünftigen Lebens, welche darauf beruht, daß wir uns in ihnen der Zwecke bewußt worden ſind, deren Verwirklichung die Vernunft fordert. Wer Conſequenz des Willens und Conſequenz des Denkens zu ſchätzen weiß, wird dies nicht geringachten. Es wird dadurch der planmäßige Zuſammenhang, das regelrechte Verfahren unſers Lebens hergeſtellt; wir werden aber auch hierdurch nur wieder zurückgeführt auf die feſten Entſchlüſſe, welche auch die Erfahrung kennt, wie wir geſehen haben, und wenn wir zurückblicken auf das, was früher (S. 192) über den ſtarken Willen geſagt worden, ſo gehört dies nicht den Elementen unſers vernünftigen Lebens, ſondern den Verbindungen an, welche wir unter ihnen ſchaffen ſollen. Die Rationaliſten daher, welche die intellectuelle Anſchauung nur in der Erkenntniß der allgemeinen Grundſätze geſucht haben, ſind dabei ſtehen geblieben, die hervorragenden Punkte zu beobachten, in welchen ſie auch der Erfahrung ſich fühlbar macht. Da leuchteten vor allen andern hervor die oberſten Grundſätze des Widerſpruchs und der Uebereinſtimmung, deren Abſicht auf Verbindung der Elemente unſerer Erkenntniß nicht verkannt werden kann. Das Gewicht dieſer und aller allgemeinen Grundſätze fällt zuſammen mit der Unentbehrlichkeit des Zuſammenhangs in unſern Gedanken; ein ſolcher würde aber nicht hergeſtellt werden können, wenn es nicht einzelne einleuchtende Gedanken gäbe, deren Uebereinſtimmung zu ſuchen wäre. Daß wir ihn ſuchen, beruht auf einem einleuchtenden Entſchluß unſers Willens, und in jedem beſondern Fall muß ein beſonderer Entſchluß hierzu uns einleuchten.

Das Unmittelbareinleuchtende in den allgemeinen Grundſätzen macht alſo keine Ausnahme von der Regel, daß wir nur in kleinſten einleuchtenden Entſchlüſſen die überſinnliche Wahrheit uns aneignen. Nur ein kleiner Fortſchritt iſt es, wenn den Uebungen, welche bisher immer als zweckmäßig erkannt wurden,

nun auch der Gedanke sich zufügt, daß sie festzuhalten sind, auch abgesehen von den besondern Fällen, in welchen wir sie wollten, weil die Vernunft sie fordert; ein Fortschritt ist darin, eine neue Entdeckung, welche uns unmittelbar einleuchtet; aber viele andere Fortschritte sind ihm vorausgegangen und haben ihn erst möglich gemacht; das Unmittelbargewisse in ihm dürfen wir nicht für das erste Unmittelbargewisse halten, welches uns in das Gebiet des Uebersinnlichen einführt, denn es setzt andere übersinnliche Erkenntnisse voraus; ihnen sich anschließend, geht es nur auf die Verbindung aus, welche es herbeizuführen beschließt in immer weiter gehenden Entschlüssen; denn auch dieser Entschluß wird in seiner Ausführung seine nothwendigen Folgen haben und in neuen Entschlüssen festgehalten werden. Man hat daher recht, in den allgemeinen Grundsätzen unmittelbare Erleuchtungen des Verstandes zu sehen, aber nicht alles in ihnen ist unmittelbar und nicht sie allein sind unmittelbar gewiß, viel weniger das erste Unmittelbargewisse. In allem Erkennen ist so viel Unmittelbares, als Fortschritt und Entdeckung darin ist. Das gilt vom Uebersinnlichen ebenso wie vom Sinnlichen.

Wie wir in der Lehre von der intellectuellen Anschauung der ewigen Wahrheiten etwas Wahres finden können, ohne ihr doch die reine und volle Wahrheit zuzugestehen, ebenso verhält sich unsere Theorie zu der Lehre von der intellectuellen Anschauung Gottes oder des Absoluten, welche wir doch als schwärmerisch verworfen haben. Im Erwachen des wissenschaftlichen Bewußtseins, fanden wir, ginge uns das Bewußtsein der Vernunft im allgemeinen auf; wir würden uns ihrer bewußt als des allgemeinen Grundes unserer Ueberzeugungen. Schon immer hat sie unsern Urtheilen Sicherheit gegeben; jetzt aber geht uns ein neues Auge auf über sie als das Princip aller unserer Gewißheit. Von den Sinnen, von Erfahrung, Gewohnheit und Autorität hofften wir Licht und Erkenntniß zu empfangen; wir haben uns getäuscht; nur die Vernunft, welche

die Weisungen jener zu ihrem Unterricht benutzt, kann der Wahrheit sich bemächtigen und unsere Wißbegier befriedigen; ohne sie würden wir nichts wissen. Daß sie uns nach ihren ewigen Gesetzen zu urtheilen gebietet, nur das versichert uns der unumstößlichen ewigen Wahrheit unserer Urtheile; denn nur den Geboten der Vernunft kann nichts widersprechen. Auch die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft haben ihre überzeugende Kraft nur, weil die allgemeine Vernunft ihnen Gehorsam zu leisten gebietet. Unmittelbar leuchtet uns ein, daß wir vernünftig denken sollen; dies Gebot der allgemeinen Vernunft ist in intellectueller Anschauung uns offenbar. Man wird hierin die Anschauung Gottes oder der allgemeinen Vernunft sehen können.

Doch auch die Einschränkungen, welche dem beizufügen wären, lassen sich nicht verkennen. Unsere Sätze heben den Unterschied zwischen der allgemeinen und unserer besondern Vernunft deutlich hervor. Sie lassen auch den Unterschied zu zwischen der Vernunft, welche wissen will, und der Vernunft Gottes, welche weiß. Von der letztern geht das Gebot aus, aber die erstere soll es vernehmen. Eine verhängnißvolle Verwechselung würde eintreten, wenn man beide nicht unterscheiden wollte. Nun ist es aber nur die erstere, für welche unser Auge sich öffnen soll; die Anschauung Gottes fällt also weg. Nur die Stimme der allgemeinen Vernunft, welche wissen will, vernehmen wir in uns unmittelbar; wir mögen in ihr auch das Gebot Gottes vernehmen; aber nur mittelbar kommt es uns zu. Auch vernehmen wir ihre Stimme nur in uns; darauf weist uns der andere Unterschied hin. Das Erwachen des wissenschaftlichen Bewußtseins sagt uns, daß die allgemeinen Grundsätze nicht blos unsere persönliche Ueberzeugung sind, sondern von dem Zwecke aller Vernunft verbürgt werden. Die Vernunft in mir will wissen, das ist die allgemeine Vernunft, welche alles zweckmäßige Leben in der Welt beherrscht; aber nur in uns werden

wir ihrer Macht unmittelbar uns bewußt. Die Wahrheit, daß alle Vernunft in der Welt wissen will, kommt mir zur intellectuellen Anschauung nur dadurch, daß mir einleuchtet, daß ich wissen will.

Für die Lehre von der intellectuellen Anschauung oder der unmittelbaren Erkenntniß des Wahren ist dieser Punkt von entscheidender Bedeutung. Er mahnt uns daran, daß wir die allgemeine Vernunft nicht im Leeren suchen sollen. Das Allgemeine erfüllt sich nur durch das Besondere und im Besondersten. Die allgemeine Vernunft, wo in der Welt würde sie sich finden lassen, wenn sie nicht in den Individuen wäre, welche sie wollten und dächten? Ich habe sie in meinem Ich zu suchen. In andern Einzelwesen muß ich sie voraussetzen, wenn ich mich in Uebereinstimmung setzen soll in meinen Zwecken mit den Zwecken der übrigen Welt, und diese Uebereinstimmung zu suchen gebietet mir die Vernunft, weil ich sonst vergeblich streben würde, meinem Zwecke zu genügen. Hierdurch werden wir auch daran gemahnt, daß wir unsere intellectuelle Anschauung des Uebersinnlichen anzuschließen haben an unser persönliches Leben und an alle seine sinnlichen Besonderheiten. Ich will wissen; dieser Wille geht freilich durch mein ganzes Leben hindurch; aber zunächst spricht sich in diesem Satze doch nur mein gegenwärtiger Willensact aus, die einfache That des Augenblicks, und nicht in der Allgemeinheit, in welcher der Satz lautet, wird der Wille, von welchem er spricht, vollzogen, sondern mit Beziehung auf den besondern, eben in Arbeit begriffenen Gedanken. Wir werden hierdurch zurückgeführt auf das kleinste Erkennen, auf welches unsere intellectuelle Anschauung sich beschränkt. Die Erkenntniß der Wahrheit dehnt sich aus zu einem größern Umfang; dies geschieht aber nur durch Vermittelungen, in welchen sich die frühern Erkenntnisse mit dem gegenwärtigen Acte der Erleuchtung verbinden; was uns gegenwärtig einleuchtet, ist nur der Wille, welcher bei dem Pflichtgebote des augen-

blicklich zu vollziehenden Gedankens uns festhält, und im strengsten Sinne des Wortes haben wir nur die Anschauung der gegenwärtigen That unsers Willens. Der Fortschritt im Erkennen, welchen wir jetzt wollen, fesselt unsern Blick.

Doch wir haben es hier mit einem Sprachgebrauch zu thun, welcher auch eine laxere Fassung gestattet. Man wird zugestehen müssen, daß im gegenwärtigen Fortschritt auch die niedern Grade des Verständnisses uns gegenwärtig bleiben, und wenn man alles, was als gegenwärtig von uns erkannt wird, Anschauung nennen will, wird man auch eine intellectuelle Anschauung der höchsten und umfassendsten Wahrheiten gestatten können. Wenn man diesen Sprachgebrauch annimmt, darf man sich nur darüber nicht täuschen, daß man das Wort Anschauung in einer andern Bedeutung anwendet als in der von uns früher bezeichneten; denn wenn wir infolge älterer Erwerbungen eine Erkenntniß haben, wohnt sie uns nicht unmittelbar bei. Unsere Theorie geht nicht darauf aus, die Erkenntniß des Uebersinnlichen in irgendeiner Weise zu beschränken; sie beabsichtigt nur, die Entstehung derselben zu erklären, und hat es daher mit ihren Anfängen und ihren allmählichen Fortschritten zu thun; um die letztern zu begreifen, muß sie das in ihnen unmittelbar Gewonnene und das auf sie Uebertragene unterscheiden.

Durch sie soll gewonnen werden, daß der Wahn von einer unübersteiglichen Kluft zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem, zwischen zeitlichem Werden und ewiger Wahrheit verschwindet. Zwei Mittel dienen hierzu. Das erste ist, daß wir auf die kleinsten Fortschritte in unserm wahren, übersinnlichen Leben dringen und von den augenblicklichen Entschlüssen unserer Vernunft in Anschluß an unser sinnliches Leben die Erkenntniß des Uebersinnlichen erwarten. Das andere ist, daß wir die Erkenntniß weder der allgemeinen Grundsätze noch des Absoluten als das erste Unmittelbargewisse ansehen, sondern zu begreifen suchen, wie sie im Fortgang der Zeit und in Zusammenhang

mit unſerm Geſammtleben erworben wird. Dem Rationalismus, welcher ſich plötzlich zur unmittelbaren Erkenntniß des Allgemeinen aufſchwingen will und hierdurch zum Ueberſinnlichen zu gelangen hofft, hat man es zu danken, wenn man im Ueberſinnlichen beim Allgemeinen in ſeiner Abſonderung vom Beſondern, bei der Theorie in ihrer Abſonderung vom Geſammtleben ſtehen bleibt. Dies öffnet die Kluft, welche wir nicht dulden können. Der Theoretiker, welcher nur der Forſchung im allgemeinen ſich hingibt, verſenkt ſich in ſeine Speculationen und verliert in ihnen den Zuſammenhang mit ſeinem praktiſchen wie mit ſeinem ſinnlichen Leben. Ausgehend von abſtracten Grundſätzen, ja von dem abſtracteſten Ideal der abſoluten Wahrheit, zieht er ſeine Folgerungen, in welchen er nie aus der Abſtraction heraus zu der Fülle des Lebens gelangen kann. Nur wenn wir von den erſten Anfängen in den Uebungen der Vernunft, wie ſie an die ſinnliche Empfindung ſich anſchließen, und von der Verbindung der praktiſchen Entſchlüſſe mit den Erleuchtungen des Verſtandes ausgehen, können wir den Zuſammenhang des überſinnlichen mit dem ſinnlichen Leben bewahren.

Unſere Theorie entſpricht ihrer Abſicht dadurch, daß ſie in gleichem Maße die Freiheit der Vernunft im Wollen und Denken wie ihre Abhängigkeit von den Bedingungen des ſinnlichen Lebens geltend macht. Den Lehren, welche die Freiheit unſerer Vernunft behaupten, droht von zwei entgegengeſetzten Seiten Gefahr. Sie werden beſtritten von denen, welche den beſondern ſinnlichen Eindrücken alle Macht über unſer Leben zuſchreiben, wie von denen, welche die unbedingte Herrſchaft der allgemeinen Vernunft über uns behaupten. Jene, die Senſualiſten, erwarten allen Unterricht von der Natur. Wir haben ſie daran zu erinnern, daß jeder Schüler ſeine Entſchlüſſe, ſeine Luſt und Liebe zum Lernen, den ihm zufließenden Belehrungen entgegenbringen muß, wenn er den Unterricht verſtehen ſoll. Die Frei-

heit unſers Willens und unſers Denkens wird dadurch nicht gefährdet, daß wir die Mittel des Unterrichts zu unſern Zwecken nicht entbehren können. Von der andern Seite geben die Rationaliſten ihre Freiheit der Macht des Allgemeinen preis, wenn ſie die Erleuchtungen unſers Verſtandes und die Entſchlüſſe unſers Willens von den uns angeborenen Grundſätzen und der allgemeinen in uns herrſchenden Vernunft erwarten. Gegen ſie haben wir geltend zu machen, daß die allgemeine Vernunft in der Welt nicht ſein würde, wenn nicht die Individuen ſie dächten und wollten, und daß ihr Denken und Wollen an die natürlichen Bedingungen des Weltlaufs ebenſo ſehr ſich anſchließen, wie von ihnen allmählich ſich freimachen ſoll.

In dieſer Welt, welcher wir unſer Leben verdanken und widmen, beginnt alles von einem unentwickelten Vermögen zur Vernunft; die wirkliche Vernunft ſoll werden durch den Willen und das Verſtehen der Individuen, gezeitigt vermittels der Naturproceſſe, unter welchen das einzelne lebendige Weſen ſteht. Die Zeugniſſe der Sinne hat es zu vernehmen, um ſie zu ſeinen Zwecken zu verwenden; ſo kann das Individuum von ihnen abhängig, beſondern Naturbedingungen unterworfen, nur in allmählichen, kleinſten Fortſchritten ſeiner und der allgemeinen Vernunft in der Welt ſich bewußt werden. In der Uebung ſeiner Vernunft in unſcheinbaren Entſchlüſſen und Erleuchtungen des Verſtandes wird es ſeiner ſelbſtändigen Kräfte, ſeiner freien Thaten in wachſendem Maße inne, und wenn es ſeiner wahrhaft bewußt worden iſt, hat es erkannt, daß ſeine Freiheit noch immer unter ähnlichen Bedingungen wie zu Anfang ſteht. An die übrigen Welt ſoll es ſich anſchließen, von ihr die Förderung ſeiner Zwecke entnehmen; nicht in müßigen Speculationen über das Allgemeine darf es ſich ergehen, wenn es die Zwecke der Vernunft erfüllen will; ſie erfüllen ſich nur im beſtändigen Zuſammenhange der Dinge. Schritt vor Schritt haben wir der Entwickelung der Welt zu folgen; von ihr müſſen wir hoffen,

daß ſie die Wege der Vernunft uns entgegenbringen werde, welche wir verfolgen und verſtehen können; unſere Freiheit ſoll ſich in die Offenbarungen ſchicken lernen, zu welchen die allgemeine Vernunft der Welt emporſtrebt; ihnen Bahn zu brechen, dazu haben wir das Unſerige zu thun; ſie ſollen uns zur Erkenntniß der ewigen Wahrheit führen.

Viertes Paradoxon.

Zweifel und Gewißheit, Autorität und Vernunft.

Der Streit des Skepticismus mit dem Dogmatismus bietet uns ein seltsam verwickeltes Schauspiel dar. Nur in unserer Theorie über die intellectuelle Anschauung können wir das Mittel, ihn zu schlichten, entdecken. Denn darum handelt er sich, ob wir etwas unmittelbar Einleuchtendes über die übersinnlichen Gründe der Erscheinungen annehmen dürfen oder alles als verwerfliches Vorurtheil zu betrachten haben, was von diesen Gründen behauptet wird. Daß wir von sinnlichen Erscheinungen wissen, hat kein Skeptiker im Ernst bestreiten können; aber jeder wendet sich dem unbedingten Zweifel zu, welcher behauptet, daß wir nur sinnliche Erscheinungen zu erkennen vermögen. Ohne Rettung wird man zu ihm getrieben, wenn man der Annahme widerstreitet, daß es ein unmittelbares Erkennen irgendeiner ewigen Wahrheit gebe, von welcher aus das mittelbare Erkennen derselben weiter sich würde fortspinnen lassen. Daher haben die Skeptiker jede Erkenntniß ewiger Wahrheiten oder allgemeingültiger Grundsätze angegriffen. Der erste Schritt über die Erkenntniß der Erscheinungen hinaus führt zum Dogmatismus, und der erste Schritt muß unmittelbar einleuchten, alles andere kann möglicherweise durch Vermittelung erkannt werden. Wer also dem unbedingten Zweifel sich nicht ergeben will, muß über die intellectuelle Anschauung zur Klarheit kommen.

Das allgemeine Geſetz, unter welches die einzelnen Dinge ſich geſtellt ſehen, beherrſcht ſie mit Nothwendigkeit; die Erſcheinungen ſind Producte dieſes Geſetzes der Wechſelwirkung; ihnen gibt der Skeptiker ſeine Gedanken hin. Unbedingte Herrſchaft geſteht er ihnen zu über ſein Denken und ſein Leben. Aus dieſer Verkettung der Urſachen und Wirkungen tritt der Menſch erſt dadurch heraus, daß er ſeines freien Willens, ſeines Entſchluſſes ſich bewußt wird und frei über ſeine Gedanken und ſein Bewußtſein zu ſchalten beginnt. Nicht daß er der Verkettung der Urſachen und Wirkungen ſich entzöge, ſondern er wird ſich nur bewußt, daß er ſelbſt ein ſelbſtändiges Glied iſt in der Kette der Urſachen und dem Geſetze gehorſam ſie bilden hilft durch ſein Eingreifen in die übrigen Glieder der geſetzlichen Ordnung. Erſt hierdurch gewinnt er ſein Leben und Sein für ſich, und alles, was ihm in Wahrheit zugerechnet werden kann, fließt ihm aus dieſer Quelle. Er wird der Schmied ſeines Geſchicks, der Meiſter ſeiner Gedanken, ſeines Bewußtſeins, ſeiner Wiſſenſchaft, ſeiner Luſt und ſeiner Liebe. Alles, was er ſein nennen ſoll, muß ſein Wille ſich aneignen, erwerben. Er erwirbt es in ſeinem Anſchluß an die Verkettung der Urſachen, in Hingabe an die ihn umgebende Welt, in dem Bewußtſein ihr zu dienen und von ihr Dienſte zu empfangen, in dem dankbaren und freudigen Gefühle des Austauſches der Gaben, welche er zu empfangen und zu bieten hat. Wir gedenken auch der Gaben des Schöpfers, welcher uns das Vermögen und den Trieb verliehen hat zu dieſem Austauſche, und haben das ſichere Vertrauen, daß ſeine Gaben ausreichen werden, dem Verlangen des Menſchen und dem Verlangen der Welt nach dem Austauſch aller in ihr verborgenen Güter zu genügen. Aber nur in den Entſchlüſſen unſers Willens werden wir die Selbſtändigkeit unſers Seins, die Freiheit unſers Denkens gewinnen können, welche uns über die unbedingte Hingabe an die Erſcheinungen erhebt. Dazu erniedrigt uns der Skepticismus,

ein Spielball der Erſcheinungen zu ſein. Die Feſtigkeit unſerer Gedanken lernen wir nur in der Feſtigkeit unſerer Entſchlüſſe gewinnen.

Heraklit hat gelehrt, daß wir Wellen ſind im Fluſſe des Lebens, Erzeugniſſe des Augenblicks; Protagoras hat daraus gefolgert, daß unſer Denken ein Werk der Verhältniſſe ſei, welche in beſtändigem Wechſel nichts Allgemeingültiges, keine bleibende Wahrheit zulaſſen. Denſelben Skepticismus verräth uns Helvétius, wenn er das Denken des Menſchen von den Umſtänden abhängig macht, welche ihn ſoeben beſtimmen, und Hume, wenn er unſere Gedanken über die Urſachen des Geſchehens auf die Ideenaſſociationen zurückführt, welche die Macht der allgemeinen Natur in uns hat entſtehen laſſen. Daß wir ein Bewußtſein haben, ein Wiſſen von dem, was geſchieht, können dieſe Skeptiker nicht leugnen, aber es erſtreckt ſich nicht über das Geſchehen, über den Fluß der Erſcheinungen hinaus. Die Erſcheinungen, welche uns wol erinnern können an andere mit ihnen verbundene Erſcheinungen, ſie mögen erinnernde Zeichen ſein; aber offenbarende Zeichen ſind ſie nicht; ſie können die Gründe der Erſcheinungen uns nicht verrathen. Wenn wir einer Erkenntniß uns rühmen, ſo beſchränkt ſie ſich auf ein Geſetz in dem Zuſammenſein oder in der Folge der Erſcheinungen, und da alle Erſcheinungen nur eine vorübergehende Bedeutung haben, können wir auch keine ewige Wahrheit begründen. Das ſind die Gedanken der Skeptiker.

Ihnen wird halt geboten von denen, welche die Freiheit der Vernunft vertheidigen. Die Vernunft bringt die Flucht der Erſcheinungen zum Stehen. Die ununterbrochene Reihe der Erſcheinungen läßt ſie in geordnete Glieder zerfallen, in welchen Wirkungen und Gegenwirkungen voneinander ſich abſetzen; in der Allmacht des Allgemeinen, welche alles mit Nothwendigkeit erzwingt, läßt ſie beſondere Mächte der einzelnen Dinge unterſcheiden, welche eine jede für ſich einen Kreis ihrer freien Wirk-

ſamkeit fordern. Wer die Freiheit ſeines Denkens kennt, die Sicherheit ſeines Entſchluſſes erfahren hat, kann nicht mehr ohne Bedingung von den Erſcheinungen ſich treiben laſſen und iſt gegen den Zweifel gewaffnet, weil er ſich bewußt iſt, daß er von den Gründen der Erſcheinung etwas in ſich trägt und dazu berufen iſt, dieſe Gründe zu erforſchen. Mit andern Dingen ſieht er ſich in einer Mittheilung begriffen, indem ſie in Hervorbringung der Erſcheinungen ihre verborgenen Kräfte aneinander meſſen und in ihrem Ringen miteinander ſich offenbart, was Gott in ſie gelegt hat als Vermögen und als Trieb zur Entwickelung. Hieraus ſoll uns in allmählicher Erleuchtung unſers Geſichtskreiſes der ganze und volle Gehalt der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes offenbar werden.

Aber die Dinge ringen miteinander und eine ſchwere Arbeit iſt es, ihnen die Zunge zu löſen. Wir werden nicht nöthig haben auseinanderzuſetzen, wie weit wir davon entfernt ſind, ein volles Verſtändniß unter ihnen in gegenwärtiger Zeit erwarten zu dürfen. Nur mit Mühe finden wir das rechte Wort, welches unſern wahren Willen ausſpricht und uns verſtändigen kann mit dem Willen der Uebrigen. Daher ſchwanken wir zwiſchen Zweifel und Gewißheit.

Zwei Richtungen ſind es, welche unſer Leben in Bewegung erhalten, und in keiner von beiden läßt ſich ein völlig genügender Abſchluß in der Mitte unſers Denkens gewinnen. Zwiſchen Anfang und Ende, zwiſchen Früherm und Späterm liegt unſer gegenwärtiges Denken. Den gegenwärtigen Gedanken können wir nicht feſthalten, weil wir ſeinen Grund ſuchen müſſen; aber nicht einen Grund hat er, ſondern eine Unzahl von Gründen, und in entgegengeſetzter Richtung liegen ſie. Aus bewegenden Urſachen iſt er hervorgegangen; ſie gehören der Vergangenheit an; auf einen Endzweck arbeitet er hin und Zweckurſachen, welche der Zukunft angehören, laſſen ihn nicht ruhen, weil er das Verſtändniß der Erſcheinungen ſucht. Dieſe

doppelte Richtung in der Bewegung unſerer Gedanken iſt ein beſonderer Grund des Zweifels geworden. Es ſcheint ein Widerſpruch zu ſein, daß wir zugleich das Frühere und das Spätere ergründen ſollten, um die Erſcheinung der Gegenwart erklären zu können. In der That hat dieſer ſcheinbare Widerſpruch dazu verführt, Grundſätze geltend zu machen, welche die Erklärung der Erſcheinungen unmöglich machen würden.

Es herrſcht Streit darüber, ob wir aus bewegenden oder aus Endurſachen die Erſcheinungen erklären ſollen. Die phyſiſchen und die moraliſchen Wiſſenſchaften haben ſich über ihn entzweit. Wer den erſtern ſich zuwendet, will alles aus den urſprünglichen Kräften der natürlichen Dinge erklären; die Moral hat nur die Zwecke vor Augen, welche der Vernunft ſich erfüllen ſollen; alles geſchieht nur, weil die Vernunft ihren Zweck erreichen will und erreichen ſoll. Dieſer Streit erfüllt unſere Wiſſenſchaften; von ihm laſſen ſie uns hin- und herziehen; alle Gebiete der wiſſenſchaftlichen Forſchung werden bald von der phyſiſchen, bald von der moraliſchen Richtung in Beſchlag genommen; eine allgemeine Unſicherheit muß der Erfolg ſein.

Da wir vom freien Denken der Vernunft unſere Beruhigung erwarten, werden wir den Anſprüchen der moraliſchen Richtung nachzugeben geneigt ſein. Was gegen ſie der Naturalismus erinnert, kann aber doch nicht überhört werden. Er findet es unglaublich, daß ein Zweck bewegen, ein noch nicht Vorhandenes Grund einer Erſcheinung werden könnte. Dieſe Unglaublichkeit wird durch unſere Theorie nur geſteigert. Der Determiniſt, welcher den Willen durch den Verſtand beſtimmen läßt, kann ſagen, der Gedanke des Zwecks wäre doch vor ſeiner Ausführung vorhanden und könnte Beweggrund des Willens werden. Uns iſt dieſe Ausflucht abgeſchnitten; erſt mit dem Entſchluſſe des Willens iſt auch der Gedanke des Zwecks vorhanden. Aber das Unglaubliche, welches man darin findet, daß Zwecke Beweg-

gründe werden sollen, finden wir nicht weniger in den bewegenden Ursachen. Wenn vorhandene Dinge Gründe einer Erscheinung abgeben sollen, woher entnehmen sie die Macht, ein bisher nicht Vorhandenes in die Wirklichkeit einzuführen? Das bewegte Ding, sagt man, beharrt nothwendig in seiner Bewegung. Aber wodurch ist es in Bewegung gekommen? Auf andere Bewegungen führt man seine Bewegung zurück; man sieht sich entweder in das Unbestimmte verwiesen oder muß einen ersten Grund der Bewegung annehmen, welcher alle folgende Gründe nach sich zieht. Für diese Annahme haben wir uns entschieden, weil das Unbestimmte uns nicht befriedigt. Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht. Darin liegt der Grund der bewegenden Ursachen. Wir würden sie nicht begreifen können, wenn wir nicht Dinge der Welt annähmen, in welche Gott ursprünglich ein Vermögen und einen Trieb zur Bewegung gelegt hätte. Nur dadurch werden sie Kräfte, welche die Erscheinung begründen und etwas noch nicht Vorhandenes an das Licht bringen.

Das Unglaubliche, dessen man die Zweckursachen beschuldigt, trifft also nicht weniger die bewegenden Ursachen. Dinge, ursprünglich mit schöpferischen Kräften begabt, stehen am Anfang der Entwickelung und schaffen die Erscheinung, in welcher an das Licht treten soll, was zum Lichte zu kommen bestimmt ist. Wenn wir darüber staunen, daß ein Zweck, ein noch nicht Vorhandenes, Grund einer Erscheinung werden könne, so haben wir uns nur darauf zu besinnen, daß dies nicht Vorhandene auch in den verborgenen Anlagen der Dinge liegt, welche wir als bewegende Kräfte ansehen. Es ist vorhanden, aber nicht vorhanden für uns, für die wirkliche Welt. Dieser wohnt nur das verborgene Vermögen bei, das in Wirklichkeit sich zu schaffen, was es als Gabe empfangen hat. Es an das Licht der Wirklichkeit zu bringen, indem es die Gaben des Schöpfers sich aneignet, das ist die Aufgabe der geschaffenen Dinge, das

ist der Zweck ihres Lebens. Wenn in ihnen der Trieb zur Entwickelung ihrer Kräfte liegt, sie in Bewegung setzt und in Bewegung erhält, dann werden sie auch von einem noch nicht Vorhandenen getrieben; für sie ist es etwas Zukünftiges, was sie bewegt, die schöpferische Kraft Gottes aber ist in ihnen gegenwärtig. So wie Gott spricht, es werde Licht, so sprechen auch wir, wenn wir unsere Kräfte entwickeln, wenn wir erkennen wollen; aus der Nacht der Erscheinung, das ist unser Entschluß, soll der Tag der Erleuchtung anbrechen, und der Entschluß wird zur That. Was Gott geschaffen, das schaffen wir in uns, das offenbart sich unsern Blicken, indem wir unsere Zwecke wollen und ergreifen. Dies ist das Wunder, auf welchem unser Dasein beruht und welches unser ganzes Leben begleitet. Die Zweckursachen trifft es in keinem höhern Grade als die bewegenden Ursachen. Philosophen haben es mit dem Namen des transscendentalen Grundes bezeichnet; es wird das nicht hindern, ihn auch als die immanente Triebfeder unsers Lebens zu betrachten.

Wenn wir auf diesen Grund zurückgehen, werden wir in der verschiedenen Richtung, welche die Naturwissenschaften und die moralischen Wissenschaften in der Erklärung der Erscheinungen nehmen, keinen Grund eines unüberwindlichen Zweifels finden. Der transscendentale Grund vereinigt beide Richtungen. Was wir als Zweck unsers Lebens von sittlicher Seite betrachten, das stellt sich als lebendiger, bewegender Trieb von physischer Seite dar, wenn wir im Schöpfer aller Dinge den Anfang und das Ende der weltlichen Dinge erkennen. Die selbständige Kraft, welche er in sie gelegt hat, sehen sie sich getrieben, in sich zu entwickeln; dasselbe ergreifen sie als ihren Zweck, und erst dadurch, daß sie diesen Zweck sich aneignen, bringen sie in die wirkliche Welt das, was Gott ihr verliehen hat, damit es ihr zutheil und seine schöpferische Macht in ihr offenbar werde. Die Naturforscher haben erkannt, daß

man die Bewegung in doppelter Weise erklären könne, aus dem Stoß oder der Zugkraft, und von beiden Ansichten aus zu demselben Ergebnisse komme. Eine solche doppelte Ansicht derselben Sache ergibt sich auch uns. Wenn wir vom Triebe der Dinge die Bewegung ableiten, sehen wir vom Frühern, wenn wir vom Zwecke ausgehen, sehen wir vom Spätern alles bestimmt.

Eins aber ist beiden Richtungen gemeinsam. Die gegenwärtige Erscheinung bringen beide mit andern Erscheinungen in Verbindung, die eine mit den frühern, die andere mit den spätern. Sie weisen hierdurch darauf hin, daß sie den wissenschaftlichen Untersuchungen angehören, welche aus dem Zusammenhange der Thatsachen Licht über das Besondere schöpfen wollen. In ihnen werden wir durch den Grundsatz geleitet, daß die einzelne Thatsache für sich ein ausreichendes Verständniß nicht gewähren könne über ihre Bedeutung, daß wir vielmehr das gegenwärtige Geschehen aus seinem Zusammenhange mit Früherm und Späterm zu erklären haben. Und wenn dies anerkannt wird, ist auch der Streit zwischen der physischen und moralischen Erklärung geschlichtet; denn ebenso einseitig würde es sein, den Zusammenhang der Erscheinungen mit der Gegenwart als ihn mit der Vergangenheit abzubrechen; wenn wir sie begreifen wollen, müssen wir ihre bewegenden Ursachen und müssen wir ihre Zwecke, ihre Bedeutung für die Zukunft erkennen. Daß alle Erscheinungen in durchgängigem Zusammenhange stehen, lehrt der Augenschein und läßt sich um so weniger leugnen, je deutlicher dafür auch die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft sprechen; da dies für Vergangenheit und für Zukunft in gleicher Weise gilt, ergibt sich, daß wir keine Erscheinung vollständig zu begreifen im Stande sind, wenn wir sie nur in fragmentarischem Zusammenhange kennen.

Hierin liegt nun aber das offene Bekenntniß unserer Ungewißheit über die Bedeutung einer jeden Erscheinung. Denn weder ihre vorgängigen bewegenden Ursachen können wir voll-

ständig erforschen, noch ihre künftigen Folgen und Zwecke auch nur einigermaßen vorahnend uns vergegenwärtigen. Nach beiden Seiten zu blicken wir in das Unbestimmte, Unendliche. Wir leben in einer Mitte, deren Ort sich immer nur nach vereinzelten Angaben bestimmen läßt. Fügen wir zu diesen zeitlichen noch die räumlichen Verhältnisse, welche für die Erscheinung nicht weniger ins Gewicht fallen, so müssen wir uns sagen, daß die Bedeutung der Erscheinungen uns immer unter einer Hülle sich darstellt, welche der unendliche Raum und die unendliche Zeit, in welchen sie auftreten, in genügender Weise zu durchdringen nicht gestattet. Ja, wenn wir ausgelebt hätten, dann würden wir vielleicht sagen können, woher wir kamen und warum wir lebten, wohin wir gingen.

Was bleibt uns nun übrig für die Gewißheit unserer Erkenntnisse? Daß wir leben, daß wir denken, ist doch gewiß. Ja, aber diese Gewißheit reicht nicht über die Erscheinung der Gegenwart hinaus. Vielleicht lebe und denke ich morgen nicht mehr. Wenn ich von meinem gegenwärtigen Denken auf mein Sein, nämlich das Sein meiner Substanz zu schließen wage, wenn ich behaupte, daß ich eine denkende Substanz bin, so ist das eine Erschleichung. Das sind die Gedanken der Skeptiker.

Solchen Zweifeln uns hinzugeben, finden wir doch keinen Grund in der Unsicherheit, welche uns aus dem Zusammenhang der Erscheinungen erwächst. Vielmehr er verweist uns nur auf das bleibende Bestehen der Substanzen, darauf, daß wir die Erscheinungen nicht vereinzelt nehmen, sondern einen bleibenden, sie untereinander verbindenden Grund hinzudenken sollen. Wir befolgen hierin nur ein Gebot der Vernunft, welches auch von dem schwächsten Verstand begriffen und beständig befolgt wird. Selbst der Skeptiker, welcher den sinnlichen Erscheinungen ganz sich hinzugeben entschlossen scheint, kann sich diesem Gebote nicht entziehen; er verbindet die Erscheinungen miteinander in der Ueberzeugung, daß sie einen gemeinschaftlichen Grund haben,

ſei es in der allgemeinen Natur, ſei es in den einzelnen Dingen, dem denkenden Menſchen und den Gegenſtänden ſeiner Empfindung. Darin alſo liegt der Grund unſerer Ungewißheit nicht, daß kein Grund der Erſcheinungen angenommen werden müßte, ſondern nur darin, daß er für uns unerforſchlich bleibe. Das haben auch die Skeptiker anerkannt; ſie haben die überſinnliche Wahrheit nicht geleugnet, ſondern nur ihre Erkennbarkeit, weil wir keinen genügenden Grund der Erſcheinungen zu entdecken vermöchten, ſondern mit unſern Forſchungen in das Unendliche uns getrieben ſähen.

Hiermit aber iſt zugeſtanden, daß unſer Denken einem Gebote der Vernunft folgt. Denn die überſinnliche Wahrheit, in ihrem Begriffe liegt es, daß ſie in ſinnlicher Erſcheinung nicht offen vorliegt; nur die Vernunft gebietet uns, ſie zu den ſinnlichen Erſcheinungen hinzuzudenken. Indem wir ihre Stimme vernehmen, haben wir einen andern Grund der Gewißheit als die vergänglichen Erſcheinungen; ihr Gebot entſcheidet über unſern Willen, und bei ihm zu beharren können wir uns nicht weigern. Das bringt feſte Elemente in unſer Denken und in die Entwickelung unſerer Wiſſenſchaft. Sie treten ſogleich hervor, wenn wir zu den fließenden Erſcheinungen Subſtanzen oder bleibende Dinge hinzudenken, denen wir als Subjecten die Erſcheinungen als Prädicate beilegen, und alsdann auch beginnen, ihre Erſcheinungen in der Vergangenheit aufzuſuchen und in der Zukunft zu erwarten. Erſt wenn wir dieſe Gewißheit haben, können wir nach bewegenden und nach Zweckurſachen ſuchen, welche uns Auskunft über ſolche bleibenden Gründe der Erſcheinungen geben ſollen. Wir meinen aber nicht, daß wir eine ſolche Gewißheit erſt nach langem Nachdenken erhielten; die Vernunft zögert nicht, uns ihre Gebote vernehmlich zu machen und unſer Wille beſtändig iſt er vernünftig genug geweſen, um die erſten Elemente unſerer Verſtändigung mit uns und der Welt gehorſam zu unternehmen. Die Zweifel der Skeptiker

an der Erkennbarkeit und dem Sein unſers Ich und der weltlichen Dinge ſind viel ſpäter als die entgegengeſetzte Ueberzeugung des geſunden Menſchenverſtandes.

Wenn wir nun dennoch nicht ſagen können, daß ſie unbegründet wären, ſo haftet das eben daran, daß unſere erſten Gedanken und Entſchlüſſe, welche auf die Erkenntniß der Dinge und die Erklärung der Erſcheinungen eingehen, in der Folge unſers Nachdenkens ſich nicht bewähren, und ſie bewähren ſich deshalb nicht, weil weiter gehende Unterſuchungen über die Vergangenheit und die Zukunft derſelben Dinge ſie uns in einem ganz andern Lichte erblicken laſſen. Dann kommt uns der Zweifel, ob ſie wol das ſein möchten, als was ſie uns früher erſchienen, dann verſtärkt er ſich zu der Frage, ob ſie wol überhaupt Dinge und nicht blos Erſcheinungen ſein möchten. Aber dadurch wird die Ueberzeugung nicht beſeitigt, daß den Erſcheinungen ein Ding bleibender Wahrheit zu Grunde liegen müſſe; das Bemühen, hinter dem Wechſel des Sinnlichen eine ewige überſinnliche Wahrheit zu entdecken, wird ſich immer wieder erneuern, nur die gereifte Erfahrung wird ſie ſich anders vorſtellen als der kindiſche Glaube. Durch Sammlung der Erfahrungen, durch den erfinderiſchen Geiſt, welcher in die Zukunft blickt und die Geſetze der Vernunft über die ewigen Grundſätze unſers Denkens zu Rathe zieht, ſollen unſere zweiten Gedanken die erſten berichtigen oder beſtätigen.

Das ſind die Gedanken, welche das mittelbare Denken an das unmittelbare heranziehen. Sie bringen den Zweifel; ſie rufen die Wiſſenſchaft zu Hülfe; durch den Zweifel ſollen wir zur Gewißheit gelangen. Der Zweifel iſt als der Vater der Wiſſenſchaft gerühmt worden; er entſpringt nur aus dem noch unverſöhnten Zwiſt der Gedanken; weil wir Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges in Uebereinſtimmung ſetzen müſſen, darum ſtellt er ſich ein; die Verbindung der Elemente unſers Denkens, der unmittelbaren Erkenntniß mit ihren Folgerungen

hat er im Auge. Weil sie nie vollendet ist, darum begleitet er auch immer unser wissenschaftliches Nachdenken; wenn aber etwas bezweifelt wird, so ist das kein Beweis, daß es nichts Wahres in sich enthielte, vielmehr wenn es uns in Zweifel erhält, so geschieht dies nur deswegen, weil wir etwas Wahres in ihm voraussetzen, welches mit andern Wahrheiten nicht in Einklang gebracht werden kann. Selbst die Irrthümer, Erdichtungen und Lügen der Menschen wollen erklärt sein und finden ihre Erklärung nur aus wahren bewegenden Ursachen und aus wahren Zwecken.

Wenn die zweiten Gedanken die ersten bestätigen, so gibt das keinen Anstoß; daß die neue Erfahrung unser bisheriges Wissen bereichert, muß uns in der Ordnung erscheinen; schwerer aber ist es zu erklären, wie der erste Gedanke von dem zweiten berichtigt werden kann. Es setzt dies einen Irrthum im frühern Denken voraus. Vom unmittelbaren Erkennen läßt er sich nicht herleiten; er wird seine Erklärung nur daraus finden können, daß mit diesem andere unzuverlässige Elemente sich verbinden, wie wir gesehen haben. (S. 194.) In den Anfängen unsers Denkens sind diese, das sinnliche Begehren der Mittel und der Andrang des Unvermeidlichen, sehr stark und der natürliche Erfolg hiervon ist, daß in ihnen voreilige Urtheile auftreten, welche das unmittelbare Erkennen trüben und der Berichtigung bedürfen. Ein sehr reichhaltiges Zeugniß hiervon geben die Vorurtheile des gesunden Menschenverstandes, in welchen wir aufwachsen. Wir haben sie alle zu reformiren, weil sie den übersinnlichen Dingen sinnliche Eigenschaften beilegen. Daran schließen sich die allgemeinsten Zweifel an, welche der Wissenschaft Bahn brechen sollen. Außer diesen Vorurtheilen ganz allgemeiner Natur gibt es noch viele andere, welche wir zu beseitigen haben, von mehr besonderer Art, Vorurtheile der Sitte, des Landes, der Familie, der Religion. Auch in ihnen wachsen wir auf, und wenn nachher die Wissenschaft hinzutritt, so findet

ſie eine Unzahl von Vorurtheilen zu bekämpfen. Das ſcheint ihr ein nie endendes Geſchäft, alles Frühere zu beſeitigen, aufzulegen; wenn es aber nur das wäre, was ſie zu leiſten hätte, worauf würde ſie fußen? was würde ſie bringen können? Wenn ſie uns etwas lehren ſoll, ſo muß ſie nicht allein das Frühere, das Unmittelbargewiſſe zu widerlegen und zu berichtigen haben, ſondern auch von ihm lernen können. Nicht alles in ihm darf Vorurtheil im ſchlimmen Sinne des Wortes ſein.

Wir haben durch das Vorhergegende eine Reihe von Gedanken, welche noch ſehr vermehrt werden könnte, mehr angedeutet als ausgeführt; die misliche Lage der Wiſſenſchaft zwiſchen Zweifel und Gewißheit läßt ſie zur Genüge erkennen. In der That, von jeher iſt es ſo geweſen und ſo wird es bleiben, ſo weit wir ſehen können, ſolange wir Wiſſenſchaft treiben, nur in der Mitte zwiſchen Skepticismus und Dogmatismus wird ſie ſich behaupten können. Unſere Zeit rühmt ſich der Fortſchritte, welche ſie in der Erkenntniß der Wahrheit gemacht hat; auf das, was die frühern Zeiten entdeckt zu haben glaubten, ſieht ſie faſt mit Verachtung herab; auch das iſt ſchon immer ſo geweſen; jede Gegenwart rühmt ſich ihrer Thaten und iſt ſich ihrer muthigen Entſchlüſſe, der Unternehmungen, welche ihr gelungen ſind und welche ſie noch weiter mit Hoffnung des Erfolges betreibt, vor allen andern bewußt; ſie geben ihr Gewißheit; ſie weiß, was ſie will; alte Vorurtheile hat ſie überwunden; das Licht bricht an; die Finſterniß wird weichen; ſie erfreut ſich ihres Lichtes. Aber auch die Zeiten werden kommen, welche die gegenwärtigen Errungenſchaften prüfen und gewahr werden laſſen, daß ſie wie andere Producte anderer Zeiten noch immer an Vorurtheilen hingen und nur ein Kleinſtes erhellen konnten, welches in den unendlichen Raum des Vergangenen und des Zukünftigen ſich zu verlieren droht. Das Ganze will die Wiſſenſchaft erkennen; in allen ihren Zweigen ſieht ſie an den Zuſammenhang der Thatſachen ſich verwieſen; wenn ſie

nur die Gegenwart bedenkt und was ihr zunächst liegt, die Vergangenheit geringachtet und die Kritik der Zukunft außer Augen läßt, dann werden wir ihr vorausſagen müſſen, daß ſie bald ebenſo zu den überwundenen Standpunkten gehören werde, wie ſie die vergangenen Zeiten zu den überwundenen Standpunkten ſchlägt. Die wahre Wiſſenſchaft mag ſich ihrer gegenwärtigen Entdeckungen freuen, doch gegen das Ganze ſind ſie wenig, ein augenblicklicher Haltpunkt im Fluſſe der Zeit, von welchem erſt noch die Kritik wird ermitteln müſſen, wie viel von ihm künftiger Zeiten ſich bewähren werde.

Dennoch, die Wiſſenſchaft auch auf dieſem ſchlüpfrigen Standpunkte behauptet ſich fortwährend. Die Dunkelheit des Vergangenen und des Zukünftigen ſchreckt ſie nicht; ihres gegenwärtigen Lichtes iſt ſie ſich bewußt. Sie weiß, daß die Vernunft wiſſen will; nicht nur heute, ſondern immer, nicht nur in dieſem Menſchen, ſondern in allen. In dieſer Zuverſicht auf den Willen der Vernunft forſcht ſie. Der Entſchluß der Gegenwart iſt der Grund ihrer Gewißheit. Der wiſſenſchaftlich forſchende Menſch läßt ſich von keinem Zweifel beirren; in ſeinem Willen iſt er ſich ſeiner Vernunft bewußt und das macht ihn ſicher und feſt in ſeinen Gedanken, dieſes unmittelbare Wiſſen, dieſes Bewußtſein ſeiner gegenwärtigen Pflichterfüllung läßt ihn über jedes Bedenken hinwegſehen. Die Gegenwart behauptet in ihm ihr Recht. Er wird ſich ſagen können, daß auch ſeine gegenwärtigen Gedanken noch manchen weitern Ueberlegungen, Ergänzungen und ſelbſt Berichtigungen zugänglich bleiben müſſen, aber daß er ſie hegen und überlegen muß, um zur Wahrheit vorzudringen, daß er wiſſenſchaftlich forſchen ſoll, darüber kann ihm kein Zweifel aufkommen. Das iſt die unerſchütterliche Macht der Wiſſenſchaft, daß ein ſeiner ſelbſt bewußter Wille in ihr uns treibt. In ihm wird ſie ſich behaupten ſowol gegen den Skepticismus, welcher an ſich ſelbſt verzweifeln möchte, wie gegen den Dogmatismus, der in dem Be-

wußtſein des gegenwärtigen Wiſſens um die Berichtigungen kommender Zeiten wenig ſich kümmert.

Wir haben die beiden Klippen hiermit bezeichnet, an welchen das wiſſenſchaftliche Streben ſcheitern könnte. Die eine von ihnen, den Skepticismus, glauben wir ſchon hinreichend geſchildert zu haben, und der Weg, ihn zu überwinden, iſt uns geebnet. Wer dem Gebote der Vernunft, ihrem Entſchluſſe, die Wahrheit zu erforſchen, Gehör gegeben hat, der findet in der unmittelbaren Gewißheit der Vernunft, welche auch ihm ſich offenbart hat, Schutz gegen die Zweifel an einem ſichern, jeder Anfechtung trotzenden Grunde. Nur für die folgenden Unterſuchungen wollen wir noch einmal ausſprechen, in welcher Geſtalt ſich hier der Skepticismus uns darſtellt im Gegenſatz gegen ſein Gegentheil. Er bezeichnet uns die Muthloſigkeit der Vernunft, ihren Mangel an Willen. Aus Furcht vor Irrthum wagt der Skeptiker nicht ſelbſt zu denken; er läßt ſich in ſeinem Leben von den Erſcheinungen treiben. Ueber die Verwegenheit der Dogmatiker hören wir ihn klagen; dieſe voreilige Verwegenheit iſt ihm die Quelle alles Irrthums; ſie treibt, über die Gründe der Erſcheinungen eine Meinung behaupten zu wollen. Dagegen hat der Skeptiker auch ſeine Meinung, welche die Schwäche der Menſchen behauptet und jeden Verſuch über das Gegebene hinaus für thörichte Tollkühnheit betrachtet. Die ſchwache Vernunft des Menſchen muß ſich gefallen laſſen, von einer höhern Autorität geleitet zu werden, woher dieſe auch kommen möge, von der Natur der Erſcheinungen, vom Naturtriebe oder von der langen Erfahrung und Gewohnheit des Alterthums oder von Gott und ſeinen unergründlichen Offenbarungen. Daher hören wir die Skeptiker ſagen, den Erſcheinungen und der Erfahrung der Vergangenheit ſollten wir uns unterwerfen, wo ſie nicht ausreichten, der Sitte und Gewohnheit der Völker uns anbequemen und der gewöhnlichen Uebung uns nicht entziehen; darin ſei mehr Natur, als man gemeinig-

lich glaubte, und die Natur leite uns beſſer als die verwegene Vernunft, der von langer Zeit aufgeſammelte Schatz der Erfahrungen könne allein eine ſichere Bürgſchaft für unſer Leben uns bieten. In dieſen verſchiedenen Ausſagen des Skepticismus iſt das Gemeinſame das Gefühl der Schwäche unſers gegenwärtigen Willens, aus welchem die Folgerung gezogen wird, daß wir von einer höhern Autorität uns beſtimmen laſſen müſſen, die nur in der Vergangenheit liegen kann. Der zweifelhafte, von zwieſpaltigen Gedanken bewegte Menſch kann ſich nicht ſelbſt beſtimmen; er bedarf einer Erziehung, eines Vormundes, welcher vor ihm war und ſeine Weisheit ihm leihen kann. Nur die Ueberlieferung eines vor ihm Geweſenen kann ihn unterrichten. Der Skepticismus ſchließt mit der Unterwerfung unter die Autorität. Seine Formel lautet: nichts anderes iſt ſicher, als was auf Autorität ſicher iſt. Ueber das, was die Autorität übt, können dabei verſchiedene Meinungen herrſchen. Man kann bei der allgemeinen Natur, den ſinnlichen Empfindungen, welche ſie in uns erregt, ihren Trieben, welche uns beherrſchen, ſtehen bleiben, man kann die Weisheit der Vorfahren, deren unverfälſchter Wahrheitsſinn Sitte und Geſetz gegründet hätten, zu Hülfe rufen, man kann alles dies zurückführen auf Gott, welcher die allgemeine Natur beherrſche und ſeine Propheten geſandt und erleuchtet habe, um uns ſchwache Menſchen zu leiten, aber dieſe Meinungen ändern nichts an der Sache; es bleibt derſelbe Skepticismus; unſer gegenwärtiges Urtheil und die Zwecke der Vernunft, welche das Beſſere in der Zukunft ſuchen und von ihr die Erklärung der Erſcheinungen erwarten, werden von ihm der Autorität der Vergangenheit unterworfen.

Dagegen der Dogmatismus ſucht ſich von aller Autorität frei zu machen. Von der Schwäche unſerer Vernunft will er nichts wiſſen. Der gegenwärtige Entſchluß, die Erleuchtung der Vernunft, welche er bringt, welche uns unſere Pflicht für

die Zukunft zeigt, der ſteht ihm feſt. Seine Vernunft iſt ihm genug; einer fremden Autorität ſie zu unterwerfen, das würde ihm Verrath an ſeiner Pflicht, an ſich ſelbſt dünken. Was die Vernunft, was ſeine Vernunft gebietet, das iſt heiliges und ewiges Gebot. Ihre Grundſätze ſtellt die Vernunft auf; ſie ſollen angewendet werden auf alle Zeiten; die Vergangenheit kann keine andern Grundſätze lehren; für die Zukunft haben wir zu ſorgen, daß ſie in ihr zur Geltung gebracht werden. Nur was dieſe Grundſätze lehren, das iſt das Wahre. Sollte die Vergangenheit anderes gemeint haben, was kümmert ſie uns? Sie hat dann eben nur Falſches und Nichtiges gemeint und ihre Werke ſind trügeriſche Erſcheinungen geweſen. Sollten wir auf Schwächen uns ertappen und unſern Grundſätzen ungetreu werden, das iſt nicht minder Schein und nichtig. In der Vernunft allein iſt Wahrheit und nur ſo viel iſt ſicher, als die Vernunft ſicher ſtellt. Daher iſt jede Autorität zu verwerfen, welche ſich der Vernunft entgegenſtellen könnte, und nur die Autorität der Vernunft zu behaupten. Der Grundſatz des Dogmatismus iſt: du ſollſt nur der Vernunft Gehör geben, und da du nur deine eigene Vernunft kennſt, ſollſt du nur deiner eigenen Vernunft Gehör geben. Nur auf ihr beruht alle Gewißheit. Nichts anderes iſt ſicher, als was aus eigener, gegenwärtiger Vernunft ſicher iſt.

Niemand hat ſtärker auf dieſen Grundſatz gedrungen als die ſtrengſten Moraliſten. Ihnen erſchien die Hingebung an eine fremde Autorität, die Nachgiebigkeit gegen gewohnte Sitte, gegen beſtehende Einrichtungen des Staats, der Kirche, des geſellſchaftlichen Lebens oder gegen natürliche Triebe und die Einflüſterungen der Sinnlichkeit als ein Verrath an der Wahrheit. Nur den Geboten der Vernunft ſollſt du folgen, dem allgemeinen Sittengeſetze; in deinem Gewiſſen ſpricht es zu dir und erleuchtet deinen Verſtand; wenn du irgendeinem andern Rathe Gehör gibſt, dann wirſt du deinem Gewiſſen untreu und über-

trittſt das Geſetz der Pflicht; einem fremden Geſetze zu folgen, das iſt Heteronomie des Willens, das iſt Untreue gegen ſich ſelbſt, gegen die Vernunft, welche uns gegeben iſt, damit wir ihr gehorchen. Man hat die Autorität heiligen wollen; man hat ſie von Gott hergeleitet und mit dem Namen der Religion ihr eine Weihe zu geben geſucht; nicht die Vernunft, ſondern den religiöſen Glauben hat man zur Richtſchnur unſers Lebens machen wollen; aber die wahre Religioſität iſt nur die Gewiſſenhaftigkeit, die Treue gegen ſeine eigene Ueberzeugung, und Fichte hat daher den Satz vertheidigt, wer auf Autorität hin handle, der handle irreligiös. Es wird ſich nicht leugnen laſſen, daß ein jeder die Pflicht hat, ſich ſelbſt Ueberzeugung zu verſchaffen und mit eigenen Augen zu ſehen, um auch mit eigenem Willen handeln zu können. Davon hängt ſein ſittlicher Werth ab und nicht weiter reicht ſeine Verantwortlichkeit als ſein freier Wille und ſein freies Urtheil; wer aber der Autorität ſich unterwirft, um der Verantwortlichkeit ſich zu entziehen, der hat auch damit zugleich ſeinen Anſpruch auf Sittlichkeit aufgegeben.

Man ſieht, es iſt die moraliſche Anſicht der Dinge, es ſind die Zweckurſachen, was in dieſe Richtung treibt. Sehr verbreitet finden wir ſie nun auch, weil dieſe moraliſche Anſicht, dieſe Erklärung aus den Zweckurſachen in der Weiſe unſers menſchlichen Denkens liegt. So conſequent wie Kant und Fichte haben wol nur wenige aus ihr ihre Folgerungen zu ziehen gewagt, aber die Maxime, daß man ſich der Autorität entziehen ſolle, um in ſeinen Urtheilen und Handlungen auf eigenen Füßen zu ſtehen, wird doch in der Politik, in der Erziehung, in der Religion in ſo weitem Umfange in Anwendung gebracht, daß es der Mühe verlohnen möchte, ihren Grund einer Unterſuchung zu unterziehen. Stark haben ſich die Parteien unſerer Zeit im Streit um ſie geſchart. Von der einen Seite gilt der für einen Feind der Freiheit und der Sittlichkeit, welcher nicht unbedingt ihr beiſtimmt, für einen halben und unzuverläſſigen

Menſchen, der ihre Grenzen ihr zu ſtecken verſucht. Von der andern Seite wird jeder, welcher der Autorität einen Zweifel entgegenſetzt, für einen Gegner der geheiligten Ordnung gehalten. Gefährlich mag es ſein, in ſolche Streitigkeiten ſich zu miſchen; aber die Wiſſenſchaft kennt keine größere Gefahr als die des ungeſchlichteten Streits.

Von der Seite, von welcher wir auf dieſen Streit gekommen ſind, iſt er doch nicht ausgegangen. Wir ſahen in ihm einen Streit der Freiheit und der moraliſchen Wiſſenſchaften, welche der Zweckurſachen ſich annehmen und von ihnen aus die Erſcheinungen erklären wollen. In den Freunden der Moral erblickten wir die Gegner der Autorität, weil ſie darauf dringen müßten, daß die Vernunft ihre eigenen freien Entſchlüſſe faſſe und von ihnen erleuchtet im Bewußtſein ihrer ſittlichen Zwecke Vertrauen zu ſich ſelbſt, die feſte Ueberzeugung von ihrer ſittlichen Beſtimmung gewinne. Gewiß, ſo iſt es auch, und zuletzt hat ſich am folgerichtigſten dieſe Forderung in der ſittlichen Weltanſicht eines Kant und eines Fichte ausgeſprochen und mit der teleologiſchen Erklärung der Erſcheinungen in Verbindung gezeigt. Aber unter uns iſt die Liebe zur unbedingten Freiheit der Vernunft mit ihrem Streit gegen die Autorität doch nicht von dieſer Seite her zuerſt in Bewegung gekommen. Ihre Wiege hat ſie vielmehr gehabt in der Hingabe an die Belehrungen durch die Natur und in einem Streite gegen die Zweckurſachen, und erſt ſpät hat die moraliſche Anſicht der Dinge in demſelben Sinne gewirkt. War es nöthig, daß man erſt leichtere Vorurtheile brechen lernen mußte, ehe man gegen ſtärkere ſich wenden konnte, oder ſollen wir ſagen, daß erſt das ſtärkſte, aller Sittlichkeit feindlichſte Vorurtheil ſich hätte erheben müſſen, ehe man die volle unbedingte Freiheit der Vernunft zur Geltung bringen konnte?

Doch es iſt nicht unſere Abſicht, den geſchichtlichen Verlauf dieſer Streitigkeiten zu erklären. Es lag nur nahe, darauf hin-

zudeuten, daß die Entfesselung der Vernunft von der Autorität einen Anfang genommen, welcher ihrem Zwecke gar nicht zu entsprechen schien. Dies wird auch darauf aufmerksam machen, daß der Streit gegen die Autorität nicht genau der Zwecke sich bewußt gewesen ist, auf welche er zielte, und daß die Freiheit der Vernunft unter Bedingungen steht, welchen sich zu unterwerfen sie erst lernen muß, ehe sie ihrer Herr werden kann.

Wenn in der Naturforschung zuerst das Streben nach Freiheit von jeder Autorität sich kundgab und zugleich die Erklärung der Erscheinungen aus Zweckursachen bekämpft wurde, so ist es offenbar, daß man damit nur eine Seite der Autorität bestritt, um sich mit um so größerer Sicherheit einer andern Autorität in die Arme werfen zu können. Nur der bisherigen Erfahrung wollte man vertrauen; was nicht aus sichern Beobachtungen sich ergeben hätte, das sollte auf keine Beglaubigung und Gewißheit Anspruch haben; die durch Versuch hervorgelockte oder ungesucht gefundene Erscheinung und nichts weiter sollte Bürgschaft für die Wahrheit geben. Dies ist das unzweideutige Zeugniß, daß man der Vernunft am wenigsten vertraute; sie sollte keine Autorität haben. Aber eine andere Autorität setzte sich an ihre Stelle, die Autorität der Sinne. Was man mit Augen sehen, mit Ohren hören, mit Händen greifen kann, das entscheidet über die Wahrheit. Die Macht der Autorität ist hierdurch nicht gebrochen; sie hat nur ihren Sitz verändert. Früher fiel sie den Ueberlieferungen der Menschen, den unter ihnen verbreiteten Meinungen zu, jetzt haben sich ihrer die Sinne bemeistert.

Man würde darüber sich wundern können, daß eine solche Ansicht der Dinge sich rühmen könnte, die Wissenschaft von Autorität befreit zu haben, wenn man nicht sähe, daß sie doch eine Art der Autorität zu beseitigen suchte, die Autorität der Vorurtheile, der vorgefaßten Meinungen der Menschen. Wir werden es der Naturwissenschaft zu danken haben, daß sie diese

Emancipation zu bewirken ſucht. Aber wir müſſen auch weiter fragen, was ſie an ihre Stelle ſetzt. Die Meinungen der Menſchen verwirft ſie; wenn ſie aber nur den Sinnen vertrauen will, unterwirft ſie ſich nicht alsdann dem Thieriſchen im Menſchen, und ſollte dieſe Autorität beſſer ſein als die alte?

Unſern Dank gegen die Naturwiſſenſchaft wollen wir nicht zurückziehen, aber um ihn in den rechten Schranken zu halten, müſſen wir prüfen, von welchen Vorurtheilen ſie uns befreit. Nicht alle Naturaliſten werden wol hierüber ganz gleicher Meinung ſein, aber alle ihre Meinungen werden wir doch unter eine Formel zuſammenfaſſen können. Es ſind die Vorurtheile der alten Schule, deren Autorität die Naturwiſſenſchaft beſtreitet. Vorurtheile der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe haben ſich in ihnen fortgeſetzt, Vorurtheile der Metaphyſik mögen dazugetreten ſein; aber alle dieſe Vorurtheile werden von dem Streite der Naturwiſſenſchaft nur ſo weit berückſichtigt, als ſie zum Ausbau der Schulmeinungen über die Natur beigetragen haben. Als die neuere Naturforſchung ihr Werk begann, waren es die Vorurtheile der Ariſtoteliſchen Naturlehre und des Ptolemäiſchen Weltſyſtems, gegen welche der Streit geführt wurde; nachher ſind es Ueberreſte jener Lehren oder Hypotheſen der frühern Naturforſcher geweſen. Nur ein Nebenwerk der Phyſik iſt es geblieben, wenn ſie auch den populären Aberglauben beſtritt, der von der wiſſenſchaftlichen Haltung ihrer Forſchungen ſchon hinreichend beſeitigt war, und ebenſo konnte es nur als ein Nebenwerk für ſie angeſehen werden, wenn ſie metaphyſiſche Grundſätze berührte, da ſie mit ihnen nichts gemein hat, ſondern alle ihre Kenntniſſe aus der Beobachtung der ſinnlichen Erſcheinungen ziehen will. Daher kommt es auch, daß die Vorurtheile der gewöhnlichen Meinung von ihr unangefochten bleiben und zu ihren Beobachtungen und Verſuchen der gemeine geſunde Menſchenverſtand vollkommen ausreicht. Es iſt wenigſtens die bei weitem größte Mehrzahl der Naturaliſten ganz damit überein-

verſtanden, wenn mit der gemeinen Meinung von ſinnlichen Dingen gehandelt wird und die beobachteten Dinge nach ihren ſinnlichen Eigenſchaften in Arten und Gattungen unterſchieden werden; ſie läßt auch den Menſchen eine Gewalt über die Natur üben und ſucht ihre Kenntniſſe zur Mehrung dieſer Gewalt vermittels nützlicher Erfindungen zu verwerthen, obwol das wenig zu der Beſtreitung der Zweckurſachen zu paſſen ſcheint.

Doch wir müſſen eine Ausnahme machen. Wir haben bei dieſer Abſchätzung der Verdienſte, welche die neuere Phyſik um die Befreiung vom Vorurtheil ſich erworben hat, eine ganze Klaſſe von Naturforſchern vergeſſen, und zwar nicht die geringſte, ſondern die, welche ſich rühmt, die Tiefen der Natur am gründlichſten durchſchaut zu haben. Es ſind die ſchon früher von uns geſchilderten, welche eben von der Verwerfung der Zweckurſachen und alles deſſen, was nicht ſchon in der Bewegung zur Erſcheinung gekommen iſt, fortgeſchritten ſind zu der Behauptung, daß wir nur von Erſcheinungen und von der bisher beobachteten Folge oder, wie ſie ſagen, dem Geſetze der Erſcheinungen wiſſen. Wie haben wir ſie vergeſſen können? Oder haben wir ſie nicht vielmehr abſichtlich übergangen? Wir dürften wol ein Recht haben, bei unſerer vorliegenden Frage ſie außer Rechnung zu bringen. Denn beobachten wir ihr Verfahren, ſo ſchließen ſie ſich doch ſonſt allen Meinungen der übrigen Naturforſcher an, welche die ſinnlichen Dinge zum Nutzen des Menſchen kennen lernen wollen, und behalten ſich nur vor, Dinge und Menſchen nicht als Dinge oder ſelbſtändige Weſen, ſondern als Complexe von Erſcheinungen zu betrachten. Dieſer Sprachgebrauch ändert aber nichts in ihren phyſiſchen Forſchungen, weil er in der That einem ganz andern Gebiete als der Phyſik angehört. Er ſtammt aus den allgemeinen Grundſätzen der Metaphyſik. Doch da dies beſtritten werden könnte, halten wir uns lieber an einen andern Grund. Das Ergebniß ihrer Lehren iſt für uns Menſchen ſehr troſtlos

und nicht dazu geeignet, uns zur Bekämpfung der Vorurtheile zu ermuthigen. Wir ſind Erſcheinungen und alle unſere Gedanken ſind Erſcheinungen, mögen ſie wahre oder falſche Urtheile genannt werden. Damit iſt die äußerſte Schwäche unſerer Vernunft ausgeſprochen, und wäre dies richtig, ſo würden wir uns dem Satze nicht widerſetzen können, daß nichts anderes wahr iſt, als was auf Autorität wahr iſt. Jeder denkt, wie es ihm ſeine Erſcheinungen eingeben, mögen ſie von Menſchen oder von andern Complexen von Erſcheinungen eingeflüſtert werden. Eine ſolche Theorie braucht man nur zu kennen, um einzuſehen, daß ſie von der Herrſchaft der Autorität uns nicht frei machen kann; darum durften wir ſie unberückſichtigt laſſen.

Wir können alſo von der Naturkunde nichts weiter verlangen, als daß ſie von der Autorität der Vorurtheile in der Naturkunde ſelbſt uns befreit. Die mangelhafte Naturkunde wird berichtigt durch eine vollſtändigere. Die Lücken in ihr werden ausgefüllt; die irrigen Vermuthungen, welche ſie veranlaßten, welche in der Länge der Ueberlieferung zu Vorurtheilen heranwuchſen, werden durch die anwachſende Erfahrung beſeitigt; ein Tag belehrt den andern; wir werden erwarten müſſen, daß dies noch in einer langen Reihe ſo fortgeht; auch unſere jetzige Naturwiſſenſchaft wird ihre Vorurtheile hegen und die Naturforſcher der Zukunft werden ſie zu berichtigen haben. Es könnte ſich wol begegnen, daß ſie auf die Lehren der Gegenwart ebenſo herabblicken, wie dieſe auf die überwundenen Vorurtheile des Alterthums. Das ſind die Fortſchritte der Naturwiſſenſchaft, welche man jetzt oft in fabelhafter Weiſe ſich auszuſchmücken pflegt, als hätte ſie in neueſter und kürzeſter Zeit eine Revolution der Weltanſicht hervorgebracht. Das hat ſie nicht vermocht; wie jede beſondere Wiſſenſchaft hat auch die Phyſik nur auf ihrem eigenen Boden gearbeitet und die ernſten Naturforſcher finden noch immer genug an ihrer Wiſſenſchaft zu arbeiten, ſodaß ſie wenig Neigung verſpüren, die Reformatoren

der allgemeinen Meinung zu ſpielen. Die neuere Naturforſchung hat gezeigt, daß an vielen Stellen, wo man ſonſt übernatürliche Kräfte zur Erklärung der Natur und ihrer Geſchichte zu Hülfe rief, eine ſolche Hülfe nicht nöthig war; ſie blieb hiermit auf ihrem Boden; wenn ſie dann zu der Behauptung fortſchreiten ſollte, daß wir das Uebernatürliche überall entbehren und alles aus natürlichen Kräften erklären könnten, dann würde ſie auf das Gebiet der allgemeinen Wiſſenſchaft ſich wagen und nur einem neuen Vorurtheile Nahrung bieten.

Doch damit wollen wir nicht beſtreiten, daß auch die Naturwiſſenſchaften ihren Beitrag liefern zur Entfeſſelung der Vernunft von falſchen Autoritäten. Wir meinen auch nicht, daß dieſer Beitrag auf ihre Fachwiſſenſchaften beſchränkt bleibe, wir unterſcheiden nur ihre Leiſtungen in ihrem Fache von dem, was ſie für die allgemeine Bildung leiſten. Dieſe Unterſcheidung gilt für alle beſondere Wiſſenſchaften. Jede beſondere Wiſſenſchaft bekämpft das Vorurtheil in ihrem beſondern Gebiete und die Naturwiſſenſchaft hat ſich hierin keinen beſondern Ruhm vor andern Wiſſenſchaften anzumaßen; jede Wiſſenſchaft übt aber auch den Verſtand, geht dabei von allgemeinen Grundſätzen aus und greift hinüber in die allgemeine wiſſenſchaftliche Bildung; auch dies trifft die phyſiſchen wie die moraliſchen und die philoſophiſchen Wiſſenſchaften, und wenn wir nur nach dieſer Seite ihrer Wirkſamkeit ſehen, ſo werden wir ihnen nicht abſprechen, daß der lebhafte Betrieb, in welchem ſie geweſen ſind, zur Beſeitigung falſcher Autoritäten auch außer ihrem nächſten Bereich nicht wenig beigetragen hat.

Doch dieſer Ruhm kann der Naturwiſſenſchaft nur unter einer Bedingung zugeſtanden werden. Nur auf ihrem Anſchluß an das allgemeine Beſtreben der Vernunft nach gewiſſer Erkenntniß beruht er. Sie muß daher auch ihre Abſonderung von den übrigen Wiſſenſchaften und von dem allgemeinen Leben der Vernunft aufgeben, um ſich ſeiner werth zu machen. Daraus

fließen andere Folgerungen. Sie will wiſſen, wie alle Wiſſenſchaften. Das Wiſſen iſt ihr Zweck; daher muß ſie auch ihren thörichten, gegen ihr eigenes Beſtreben kämpfenden Streit gegen die Zweckurſachen aufgeben. Von zukünftigen Erfahrungen erwartet ſie Belehrung; ſie ſind die Autoritäten, welchen ſie vertraut; daher darf ſie nicht alle Autorität verwerfen; ſie gründet ſich, wie alle Wiſſenſchaft, auf dem Zeugniß der ſinnlichen Erſcheinungen, welche die oberſte Autorität für alles wiſſenſchaftliche Forſchen abgeben. Sehr unverſtändig würde es daher auch ſein, wenn ſie die frühern Erfahrungen zu Rathe zu ziehen verſchmähte; ſie haben dieſelbe Autorität in Anſpruch zu nehmen, welche den neueſten Beobachtungen zukommt, wenn ihre Ueberlieferung nur gut beglaubigt iſt. Es geht aus dieſen Folgerungen hervor, daß die Naturwiſſenſchaft die Autorität der Ueberlieferung über die Vernunft zu bekämpfen doch nur zum kleinſten Theile ein Recht hat.. Um dies zu erörtern, wollen wir ſie im Einzelnen unterſuchen.

Die Naturwiſſenſchaft darf den Zweck aller Wiſſenſchaft nicht außer Augen ſetzen. Sie will wiſſen; darum unterſucht ſie die Natur und kann dabei nicht unterlaſſen, das vernünftige Denken mit den Thatſachen der Erfahrung in Verbindung zu ſetzen; denn die Natur rein an ſich zu betrachten, iſt nicht ihre Aufgabe, ſondern ſie kann dieſelbe nur erforſchen in der Weiſe, in welcher ſie der Vernunft ſich darſtellt. Der Zweck aller Wiſſenſchaft bringt die allgemeinen Grundſätze des Forſchens in ihre Gedanken; denn um einen Zweck zu verfolgen, muß man methodiſch verfahren; der allgemeine Zweck zeichnet im voraus die Weiſe des Verfahrens vor. Wenn nun deſſenungeachtet die Naturwiſſenſchaft ſolcher Grundſätze in ihrer Beurtheilung der Erfahrungen ſich zu entledigen geſucht und ſie als ſchädliche Vorurtheile, welche ihrer ruhigen Erforſchung der Erſcheinungen nicht aufgedrungen werden dürften, verworfen hat, ſo können wir dieſen Streit gegen die Autorität nur als ein Mis-

verſtändniß betrachten. Er hat dahin geführt, daß man die wiſſenſchaftliche Logik verwarf und an ihre Stelle die natürliche Logik, die Logik des geſunden Menſchenverſtandes, ſetzen wollte. Dies unterwirft das wiſſenſchaftliche Urtheil nur einer andern, ungeprüften Autorität. Nicht die allgemeinen Grundſätze werden dadurch beſeitigt; denn auch die natürliche Logik gehört dem Verſtande an, welcher nach ſolchen Grundſätzen die Erſcheinungen beurtheilt; ſondern nur ihre Prüfung nach den Gründen der Vernunft, nach den Zwecken, welche ſie rechtfertigen können. Die natürliche Logik des geſunden Menſchenverſtandes ſteht nicht an, vorauszuſetzen, daß jede Erſcheinung Product von Kräften in ihrer Wechſelwirkung iſt, ſie vermeidet es nur, weiter nach den Gründen dieſer Kräfte und ihrer Wechſelwirkung zu forſchen. Wenn man ihrem Urtheile ſich hingibt, geräth man in die Gefahr, den Vorurtheilen der gewöhnlichen Meinung Vorſchub zu leiſten und ihr eine größere Autorität einzuräumen, als ſie in Anſpruch zu nehmen hat.

Die Spuren hiervon ſind nicht ſchwer in den Schwankungen unſerer Naturlehren nachzuweiſen. Während ſie ſich die Miene geben, alle Autorität beſeitigen und nur der ſichern Erfahrung trauen zu wollen, fallen ſie der Autorität des geſunden Menſchenverſtandes um ſo ſicherer in die Hände. Ihre Schwankungen bewegen ſich zwiſchen zwei Extremen. Wenn man gewahr wird, daß Erſcheinungen Kräfte vorausſetzen, die gegenſeitig Schein aufeinander werfen, dann ſucht man aus ihnen die einzelnen Dinge, die Träger dieſer Kräfte heraus, um ſie in ihrer Wahrheit zu erkennen, und das ganze Object der Naturforſchung löſt ſich in eine Menge ſolcher beſondern Weſen auf. Dies iſt der Weg der Atomenlehre. Ihm verſchwinden die ſelbſtändigen Individuen, welche wir als ſolche nach gewöhnlicher Meinung zu erkennen glauben; ſie werden nur als Sammlungen von Atomen angeſehen. Wenn man bedenkt, daß alle dieſe beſondern Dinge doch nur in ihrem Zuſammenwirken uns zur Er-

fahrung kommen, dann ſucht man das allgemeine Band, welches ſie geſetzmäßig verbindet, um in ihm den wahren Grund der Erſcheinungen zu entdecken. Das iſt der Weg, welcher alles aus der allgemeinen Natur erklären will. Die Atome ſtellen ſich ihm nur als urſprüngliche, die ſelbſtändigen Individuen der gewöhnlichen Meinung als abgeleitete Producte des allgemeinen Naturgeſetzes oder der in ihm liegenden Macht dar. Aber beide Wege gehen von Annahmen aus, welche die Erfahrung nicht rechtfertigt. Die Atome nehmen wir nicht wahr, ſondern nur ihre Erſcheinungen; die allgemeine Natur kann kein Gegenſtand unſerer Beobachtung werden; beide ſind nur Hypotheſen. Die Naturwiſſenſchaft behandelt ſie als ſolche, ſucht aber die Gegenſtände auf, welche ihrer Erfahrung ſich beglaubigen. Da ſtellen ſich nun wieder die Individuen dar, welche die Atomenlehre und die Lehre vom allgemeinen Naturgeſetz beſeitigen wollten, und werden Gegenſtände der Beobachtung, Sonnen, Planeten und Monde, Menſchen, Thiere, Pflanzen und unorganiſche Subſtanzen; von ihnen redet die Naturwiſſenſchaft und legt ihnen ihre ſinnlichen Erſcheinungsweiſen wie ihre Eigenſchaften bei, wenig darum bekümmert, ob ſie nur Sammlungen von Atomen oder nur Producte des allgemeinen Naturgeſetzes ſein mögen. Dieſe Gedanken liegen im Hintergrunde als Hypotheſen, aber die Autorität des geſunden Menſchenverſtandes leitet die Beobachtung; ſie betrachtet das, was nach jenen Hypotheſen nur als ſcheinbare Einheit oder als Erſcheinung angeſehen werden ſollte, als eine wahre Einheit und eine für ſich beſtehende Subſtanz, deren Natur ſich erforſchen laſſe wie ein abgeſonderter Gegenſtand. Körperliche Erſcheinungen ſind ihr Subſtanzen; der räumliche Zuſammenhang, in welchem ſie die Erſcheinungen findet, ſcheint ihr ein Recht zu geben, alles, was in ihm verbunden ſich zeigt, derſelben Subſtanz zuzurechnen. Nach Analogie mit dieſen körperlichen Subſtanzen hat nun auch dieſe Art der Naturforſchung

alle Subſtanzen als Körper betrachten wollen. Wir werden nicht nöthig haben, weiter auseinanderzuſetzen, daß auf dieſem Wege der Naturforſchung die Vorurtheile des geſunden Menſchenverſtandes nicht erſchüttert werden können; ſeine Autorität bleibt in den weſentlichſten Punkten beſtehen; nur da wird ſie angegriffen, wo die fortſchreitende Erfahrung auf ſeine vorgefaßten Irrthümer hinweiſt. Die ſogenannten Sinnestäuſchungen, welche doch nur den voreiligen Urtheilen des geſunden Menſchenverſtandes zur Laſt fallen, greift die erweiterte Erfahrung an, läßt aber die Autorität des geſunden Menſchenverſtandes in ſeinen allgemeinen Grundſätzen beſtehen. Wir ſind weit davon entfernt, der Naturwiſſenſchaft dies zum Vorwurf zu machen; nur das wollen wir hervorheben, daß ſie in ihrem Verfahren nicht von aller Autorität ſich losſagt.

Weit weniger bedenklich iſt es, daß ſie der gegenwärtigen, eigenen Erfahrung Autorität über ihre Forſchungen geſtattet. Sie iſt ihre oberſte Autorität, ja wir haben ſie die oberſte Autorität ganz im allgemeinen genannt, weil jede wiſſenſchaftliche Forſchung von der Erfahrung der uns vorliegenden Erſcheinung ausgeht. Ueber unſerer Vernunft ſchwebt die Nothwendigkeit der Natur, welche uns die Erſcheinungen ſendet als einen Unterricht, den wir nicht verſchmähen ſollen, nicht abweiſen können, weil er der Anfang unſers Nachdenkens iſt; der ärgſte Zweifler muß dieſe Nothwendigkeit zugeben. Der Naturforſcher, weit davon entfernt, ſich ihr entziehen zu wollen, findet den Beweis der größten Gewißheit ſeiner Wiſſenſchaft darin, daß ſie nur der eigenen, gegenwärtigen Erfahrung vertraut. Mit eigenen Augen will er ſehen; nur der Evidenz der Sinne weichen ſeine Zweifel. Man wird hierin den Grund finden, warum die Naturforſcher ſo wenig auf die Erfahrung der vergangenen Geſchlechter ſich verlaſſen, ſo ſtark auf die neuere und neueſte Wiſſenſchaft dringen.

Aber es iſt auch klar, daß hierdurch die Macht der Autorität nicht beſeitigt wird. Nur die Autorität der Sinne tritt an die

Stelle der Autorität der Menſchen; einem fremden Unterricht ſollen wir unſer Wiſſen verdanken, dem Unterrichte der Natur; man will die Autorität der Vernunft beſeitigen. Wenn man das nur könnte; denn man muß eingeſtehen, daß die Sinne nur Erſcheinungen uns zeigen, deren Schein die Vernunft von der Wahrheit zu unterſcheiden hat; die ſogenannten Sinnestäuſchungen geben hiervon unwiderlegliche Beiſpiele; man kann ſich der Forderung der Vernunft nicht verſchließen, aus der Erſcheinung die Wahrheit herauszuſchauen. Die Autorität der Vernunft behauptet ſich auch unter dem Andrange der ſinnlichen Autoritäten; ſie hat die letzte Entſcheidung über die Wahrheit; nur wer ihrem Urtheile, ſeinem eigenen Urtheile folgt, wird frei von fremder Autorität.

Und ferner müſſen wir fragen, wie es nun ſtehe mit dem Zeugniſſe der Sinne, der gegenwärtigen Erfahrung, welchem allein der Naturforſcher zwingende Evidenz zugeſtehen möchte, mit Ausſchluß alles deſſen, was die menſchliche Vernunft dieſem Unterrichte der Natur hinzufügt. So ganz unbedingt wird dieſer Ausſchluß ſich doch nicht durchführen laſſen. Es iſt wahr, nur die gegenwärtige Erſcheinung zwingt uns unmittelbar unſere Zuſtimmung ab; aber die Gegenwart hängt mit der Vergangenheit zuſammen und der Naturforſcher wird nicht umhin können, auch das Zeugniß vergangener Erfahrungen zu Rathe zu ziehen; er würde ſonſt auf das kleinſte Maß des Wiſſens von ſeiner gegenwärtigen Erſcheinung beſchränkt bleiben. Erfahrungen erſtrecken ſich immer über einen größern Zeitraum; ſie fordern ein gutes und treues Gedächtniß. Wenn der Naturforſcher nur ſeiner eigenen Erfahrung vertrauen will, ſo ſchließt er von ſeinem Vertrauen doch nicht die Erinnerung an ſeine frühern Erfahrungen aus. Miſcht ſich dabei nun nicht auch ein Vertrauen ein auf das Urtheil der menſchlichen Vernunft? Ohne Zweifel. Die Richtigkeit ſeiner frühern Beobachtungen und die genaue, treue Ueberlieferung derſelben an ſein gegen-

wärtiges Bewußtſein ſetzt voraus, daß er von dem Schein umgebender Umſtände ſich nicht habe täuſchen, daß er von ſpätern Eindrücken ſeine frühere Erfahrung nicht habe verdunkeln laſſen.

Alſo auch die Naturwiſſenſchaft iſt genöthigt, der Autorität der Ueberlieferung zu vertrauen. Sie will der Macht dieſer Autorität nur enge Grenzen gezogen wiſſen. Seine eigene Erfahrung, ſein eigenes Gedächtniß und Urtheil über die Erſcheinungen, das gibt den engſten Kreis der Ueberlieferungen ab, auf welchen der genaue Naturforſcher ſeine Ueberzeugungen beſchränken möchte. Wenn andere ihm ihre Erfahrungen überliefern, ihre Beobachtungen und Verſuche mittheilen, ſo will er ſelbſt ſie prüfen an ſeinen eigenen Beobachtungen und Verſuchen, und nur wenn Aehnliches ihm zu finden gelingt, dann zollt er ihnen ſeinen Beifall. Jeder iſt ſelbſt der Mann, Herr ſeines Urtheils. Können wir das tadeln? So wenig, daß wir darin nur unſere Vorſchrift wiederfinden, daß die unmittelbare Gewißheit unſerer intellectuellen Anſchauung, unſers eigenen Urtheils die Grundlage aller wahren Erkenntniß iſt. Aber mit dieſem Vertrauen auf das eigene Urtheil verbindet ſich auch ein Mistrauen gegen das Urtheil anderer, und wir finden das nicht gerechtfertigt. Sollte es gerechtfertigt werden können? Die Naturwiſſenſchaft möchte wol dazu nicht die geeigneten Mittel bieten. Denn die eigenen Erfahrungen des einzelnen Naturforſchers ſind doch gar zu beſchränkt, als daß ſie ausreichen könnten, ein ſo weites Gebiet der Unterſuchung zu beſtreiten, wie ſie umfaſſen wollen. Wir ſehen daher auch die Naturwiſſenſchaft gern den Ueberlieferungen anderer über entfernte Gegenden und entfernte Zeiten eine Autorität einräumen, nur nicht eine ungeprüfte. Gut beglaubigte Nachrichten und Ueberlieferungen anderer zuverläſſiger Naturforſcher geben bei weitem das größte Material für unſer Nachdenken über die Geſchichte und die Gründe der Natur ab. Wir verſchmähen ihre Autorität

nicht, ſondern behalten uns nur die Prüfung der Zuverläſſigkeit ihrer Ueberlieferungen vor.

Eine nicht unintereſſante Unterſuchung würde ſich an die Frage anknüpfen laſſen, warum unſere neuere Naturforſchung den alten Ueberlieferungen ſo wenig, den neuern und neueſten ſo viel Autorität einräumt; doch können wir ſie nur ſehr im allgemeinen berühren. Weniger lebhaft ſind alte Erinnerungen als gegenwärtig Erlebtes; je älter ſie werden, um ſo mehr erblaſſen ſie; aber ſie reinigen ſich auch von der ſinnlichen Aufregung, welche die unmittelbare Wahrnehmung trübt. Wenn man die Ueberlieferungen des Alterthums weniger werth halten ſollte, als die gegenwärtige oder neueſte Erfahrung, ſo würde man verrathen, daß es uns mehr um lebhafte ſinnliche Bilder zu thun wäre, als um die durch lange Erfahrung geprüfte Wahrheit. Einen triftigern Grund für den Vorzug des Neuen vor dem Alten gibt die Trübung ab, welche die Ueberlieferung im Munde der Menſchen und in ihren ſchriftlichen Denkmalen erleidet. Sie zu entfernen, gehört der Philologie und der Geſchichte der Menſchen an, und der Naturforſcher, welcher auf Theilung der Arbeit dringt, könnte es ablehnen, mit dieſem Geſchäfte ſich zu befaſſen. Den ſtärkſten Grund aber, die alten Ueberlieferungen zu beſeitigen, findet man darin, daß die Mittel der Wiſſenſchaft um vieles gewachſen ſind. Wir haben genauer meſſen gelernt; unſere Mittel für die Beobachtung und den Verſuch ſetzen uns in den Stand, die Thatſachen viel ſicherer feſtzuſtellen, als es unſern Vorfahren möglich war. Daraus hat man das Recht ableiten wollen, die Erfahrungen der Vorzeit als unſicher und ungenau außer Rechnung zu laſſen.

Wenn wir alles dies zugeſtehen müſſen, ſo können wir doch die Folgerung nicht billigen. Freilich iſt es ein mühſames Geſchäft, die Wege der menſchlichen Ueberlieferung zu prüfen, in den Kreis der Naturforſchung fällt es nur halb; ein leichteres Werk iſt es, die gegenwärtige Natur zu befragen als die ver-

gangene. Doch wir haben auch begreifen gelernt, daß die Natur nicht immer dieſelbe geweſen, daß wir über die Gegenwart aus der Vergangenheit uns unterrichten ſollen; daher ſuchen wir die Spuren der alten Natur in der Natur ſelbſt mit Begierde auf; ſollten wir ſie nicht mit derſelben Begierde auch in den Ueberlieferungen der Menſchen erforſchen? Wenn die Naturwiſſenſchaft dieſem Geſchäfte ſich entziehen ſollte, weil es der Geſchichte der Menſchheit angehörte, ſo würde ſie ihre eigene Geſchichte vernachläſſigen und den Zuſammenhang aller Wiſſenſchaften vergeſſen. Dies darf ſie um ſo weniger, je mehr jene Folgerung auf die Fortſchritte ihrer Geſchichte ſich beruft. Sie ſieht ſich jetzt in ſolcher Blüte, daß ſie die Belehrungen der Vergangenheit entbehren zu können meint. Unſere gegenwärtigen Erfahrungen hält ſie für ſo genau, daß die ungenauern Erfahrungen der frühern Geſchlechter darüber vergeſſen werden dürften. Dies iſt eine offenbare Uebertreibung. Auch die ungenauere Erfahrung hat ein Recht, gehört zu werden; wir ſollen nur den Grad ihrer Genauigkeit feſtzuſtellen ſuchen. Die neuere Wiſſenſchaft hat große Fortſchritte gemacht, daran zweifeln wir nicht; aber wodurch iſt ſie zu ihren Fortſchritten gekommen? Dadurch, daß ſie die Entdeckungen der frühern Zeiten benutzte; in der Autorität ihres Unterrichts iſt ſie gewachſen; wenn ſie dieſelbe verſchmäht hätte, würde ſie nicht zu der Fülle der Erfahrungen gekommen ſein, welche ſie jetzt ſo ſtolz machen, daß ſie ihre Lehrer verachtet. Doch der wahre Naturforſcher verachtet ſie nicht; er will nur keine ihrer Belehrungen ungeprüft annehmen; die Ueberlieferung der Wiſſenſchaften aber, in welcher er emporgekommen iſt, kann er an keinem Zeitpunkte abbrechen, und wenn er gefragt würde, wo denn die genauere Naturforſchung beginne, deren Lehren noch in der Ueberlieferung fortgeführt werden ſollten, und wo das Alterthum aufhöre, deſſen Erfahrungen nichts mehr gälten, ſo würde er darauf nur zu antworten haben, daß jeder Tag den andern belehre und daß

es mit ſeiner Wiſſenſchaft ſei wie mit allen menſchlichen Wiſſenſchaften; ſie wachſen nur, weil man die frühere Lehre nicht vergißt; die Erfahrungen des Kindes haben das reife Urtheil des Mannes zeitigen müſſen. Alle Wiſſenſchaft ſtrebt aber auch nach neuen Erfindungen; durch das künftige Licht will ſie das gegenwärtige Dunkel erhellen; darum legt ſie auf das Neueſte, auf das eben Erfundene den größten Werth und die meiſte Hoffnung; das mag auch der Naturwiſſenſchaft nicht verdacht werden; nur ſoll ſie darüber nicht vergeſſen, daß die Gegenwart ebenſo ſehr von der Vergangenheit wie von der Zukunft belehrt werden muß.

Unſere Unterſuchung über Autorität und Vernunft haben wir mit der Naturwiſſenſchaft begonnen, weil in ihr der Kampf gegen die erſtere am ſtärkſten herrſcht. Auch in ihr, haben wir geſehen, behauptet die Autorität ihre Stelle. Es iſt aber dem Gegenſtande der Naturwiſſenſchaft gemäß, daß ſie in ihr als eine Naturmacht am ſtärkſten auftritt; denn jede Wiſſenſchaft iſt von ihrem Gegenſtande abhängig. Die Naturwiſſenſchaft unterwirft ſich der Autorität der Natur, indem ſie von den Naturerſcheinungen ihren Unterricht erwartet. Die gegenwärtige Erſcheinung zwingt uns unſern Beifall ab; das iſt die ſtärkſte, durch keinen Zweifel zu beſeitigende Macht der Autorität über die Vernunft. Erſt in zweiter Linie ſteht die Autorität früherer Erſcheinungen; ſie wirken in ihren Folgen fort, auch mit Nothwendigkeit, doch nur mittelbar in dem, was die gegenwärtige Erſcheinung von ihnen verbürgt. Zur Naturwiſſenſchaft, wie zu jeder andern, gehört das Gedächtniß des früher Erlebten; ſeine Autorität aber iſt ſchwächer, als die unbedingte Nothwendigkeit der gegenwärtigen Erſcheinung, weil die Schwäche des menſchlichen Gedächtniſſes ſie drückt. Dazu tritt die Autorität anderer; denn nicht allein, was wir, ſondern auch was andere erlebt haben, ſuchen wir uns anzueignen. Auch dies geſchieht in der Wiſſenſchaft von der Natur wie in jeder andern Wiſſen-

ſchaft. Warum ſollte es nicht? Die Mittheilungen der Menſchen treffen uns wie andere Naturerſcheinungen und zwingen uns Beifall ab; als Thatſachen müſſen wir ſie hinnehmen wie jede andere Thatſache der Erfahrung zur Bereicherung unſers Vorraths von Kenntniſſen. Aber auch das gibt nur eine noch ſchwächere und weiter vermittelte Autorität ab. Was wir von den Menſchen hören, iſt ſicher; aber ſie bringen nur ihre Erinnerungen uns zu Gehör und ihr Gedächtniß iſt ſchwach, und nur durch unſere ſchwachen Erinnerungen kommen uns die Erinnerungen anderer zum Verſtändniß. Alle dieſe zweiten und dritten Autoritäten ſtützen ſich auf die erſte und oberſte Autorität der Sinne oder der Natur.

Sollten wir nun keine andere Autorität anzuerkennen haben? Wenn es ſo wäre, ſo würden wir uns zu der härteſten Sklaverei unſerer Vernunft bekennen müſſen; denn der Natur wäre unſere Ueberzeugung unbedingt hinzugeben, und zwar dem augenblicklichen ſinnlichen Eindruck, in welchem unſer Gedächtniß des Frühern und unſer Verſtändniß der menſchlichen Ueberlieferung wurzelte. Aber wir haben ſchon auf eine andere Autorität hingewieſen, auf die Autorität der Geſchichte, welcher auch die Naturwiſſenſchaft ſich nicht entziehen kann. In der Geſchichte der Wiſſenſchaften hat ſie ſich uns zuerſt fühlbar gemacht, aber es iſt dieſe Geſchichte nur ein Theil der ganzen Geſchichte und wir werden daher auch dieſer eine Autorität einräumen müſſen. Unter Geſchichte aber verſtehen wir die Geſchichte der menſchlichen Vernunft. Sie übt eine Macht über unſere freien Gedanken aus; in allen unſern wiſſenſchaftlichen Gedanken fühlen wir ſie, aber nicht ohne Bedenken können wir ſie ihr einräumen.

Hierin liegt der wahre Kern des Streites der Vernunft gegen die Autorität. Was wir früher über die Autorität der Natur geſagt haben, hat nur dazu dienen ſollen, den Grund aller Autorität in das Licht zu ſetzen; aber gegen dieſes Anſehen der Natur ſträubt ſich niemand; willig geſteht ein jeder zu, daß

die Macht der Natur ſeiner Macht überlegen iſt; dem Allgemeinen muß ſich der Einzelne unterwerfen und darüber ſich freuen, wenn es ihn theilnehmen läßt an ſeinem Unterricht, ſeine Erſcheinungen vor ihm entfaltet und ihm Mittheilungen macht über die in ihm verborgenen Kräfte. Aber nicht mit derſelben Willigkeit geben wir uns dem Unterrichte anderer Menſchen hin. Sollen wir ihnen eine größere Stärke einräumen als uns, eine Autorität über unſere Gedanken? Wir haben dieſelbe Vernunft in uns, wie ſie. Die Natur iſt ſtark und wahrhaft; die Menſchen ſind ſchwach in ihrem Urtheil und trügeriſch. Der Natur ſich zu unterwerfen, darüber darf niemand erröthen, aber ſchämen muß ſich jeder, der dem trügeriſchen Urtheil eines Menſchen ſich hingibt, ohne ſeine eigene Vernunft zu gebrauchen, um den Verſtand und den Willen des andern zu prüfen, ob er ihm Wahrheit ſagen kann oder will. Dieſer Autorität der Menſchen widerſtrebt daher unſere freie Vernunft; ſie macht es uns zur Gewiſſensſache, daß wir nur das billigen, was wir ſelbſt als richtig und gut erkannt haben. Schon der noch junge und ſchwache Menſch fügt ſich nicht ohne Zwang den Weiſungen der Alten; wenn er aber zu ſeiner vollen Kraft gekommen, dann meint er, gegen jeden andern die Freiheit ſeines Urtheils und ſeiner Entſchlüſſe vertheidigen zu müſſen.

Man ſieht, daß dieſem Streite gegen die Autorität anderer Menſchen ein Mistrauen zu Grunde liegt gegen Schwäche und Falſchheit der Menſchen. Wie philanthropiſch auch die Vorkämpfer in dieſem Streite ſich ſcheinen mögen, einen nicht geringen Grad der Miſanthropie zeigen doch ihre Reden. In ihrem Urtheil über die Menſchen zeigt ſich ihr Peſſimismus. Als im vorigen Jahrhundert der Streit gegen die Autorität am heftigſten entbrannte, da meinte Rouſſeau, die Natur habe alles gut gemacht, aber der Menſch alles verdorben, gleichſam als wäre er eine Ausnahme in der Natur aller Dinge. Damals ſtieg auch der Streit gegen die Gewohnheit auf. Sie, welche

man kurz zuvor als eine zweite Natur verehrt hatte, welche uns wohlthätig da leite, wo unſere ſchwache Vernunft in Zweifeln ſtecken bleibe, wurde jetzt beſchuldigt, daß ſie alles Uebel in die Welt gebracht hätte. Man hatte die Vorurtheile und Ausartungen der Gewohnheit und der herrſchenden Sitten kennen gelernt; über ſie überſah man, daß in ihr natürliche Triebe und Uebungen der Vernunft unter den Menſchen ſich fortpflanzten; anſtatt Weſen und Unweſen in ihr mühſam zu unterſcheiden, kündigte man ihr im allgemeinen den Vernichtungskrieg an, indem alle bisher geltenden Autoritäten beſeitigt werden ſollten. Es erſchien nun als die Aufgabe der gegenwärtigen Zeit, den einzelnen Menſchen nur auf ſein eigenes Urtheil zu ſtellen; die Schwächen und Verirrungen der frühern Menſchen, welche ihre verdorbenen Sitten, ihre vererbten Vorurtheile, ihre verſchrobene Bildung deutlich bezeugten, ſtellten ſich als die Schranken dar, welche beſeitigt werden müßten, um der Vernunft ihre freie Bahn in der Erkenntniß der Wahrheit und in der richtigen Ordnung ihres Lebens nach den unverfälſchten Geſetzen der Natur zu ſchaffen.

Dieſer Kampf gegen die Autoritäten vergangener Zeiten iſt vielleicht nothwendig geweſen, um uns aus vielen Misbräuchen vererbter Vorurtheile, aus verkünſtelten und verdorbenen Sitten, aus Gewohnheiten widernatürlicher Art zu ziehen; aber man ſieht auch, daß er einer völligen Revolution der beſtehenden Bildung das Wort redete. Rouſſeau's redneriſcher Eifer gegen die Civiliſation und gegen die vermeinten Fortſchritte der Menſchheit iſt noch nicht in Vergeſſenheit gerathen. Der innere Widerſpruch in ihm läßt ſich nicht verkennen, da er von dem Boden der Civiliſation und der gegenwärtigen Fortſchritte der Menſchheit redet. In ähnliche Widerſprüche wird man ſich immer verwickeln, wenn man die Schwäche und Falſchheit der Menſchen anklagt, aber ſeine eigene Vernunft von Schwächen und Falſchheit für frei hält, ſeine Vernunft, welche aufgewachſen iſt in

der Bildung und in den Vorurtheilen der Zeit, wenn man ihr Stärke und Reinheit genug zutraut, um die Uebel der alten Ueberlieferung beſeitigen zu können. Das philoſophiſche Jahrhundert hat ſich dieſe Zeit genannt, welche alle Autorität der gewöhnlichen Meinung, alle Lehren der hergebrachten Uebung ſeiner eigenen Vernunft opfern wollte; aber die in dieſem Beſtreben verborgenen Widerſprüche hat ſie nicht geahnt. In ihrem Streit gegen die Autorität hat ſie nicht bemerkt, daß ſie ſich ſelbſt zur Autorität aufwerfen wollte. Von der Vorzeit wollte ſie keine Geſetze nehmen, aber der Nachzeit ihre Geſetze geben. Gegen die Ariſtokratie ſtritt ſie; aber dem Urtheil der Menge wollte ſie ſich nicht unterwerfen; die gewaltſamſte Ariſtokratie wollte ſie zur Herrſchaft bringen, die Ariſtokratie der Philoſophen. Es iſt nicht demokratiſch, die Autorität der öffentlichen Meinung zu verwerfen, ebenſo wenig wie es ariſtokratiſch iſt, der Autorität der Menge zu huldigen.

Die Urtheile des vorigen Jahrhunderts werden wir nicht vergeſſen dürfen, aber ſie binden uns nicht. Ihre Schwäche lag darin, daß ſie die Gewohnheit im ganzen als corrupt verwerfen wollten, ohne ſie im einzelnen zu prüfen. Sie wollten alles von neuem aus reiner Vernunft herrichten. Von dieſer Neuerungsſucht ſind wir abgekommen. Aber iſt nicht dennoch etwas von ihr uns zurückgeblieben? Wenn man andere Zeichen übergeht, in der Neigung der Naturwiſſenſchaft, nur das Neueſte gelten zu laſſen, könnte man davon eine Spur finden. Die Autorität des vergangenen Jahrhunderts, welches alle Autorität beſeitigen wollte, wirkt noch in unſerer Zeit nach. Wir haben wol gelernt, daß man Autoritäten prüfen und nicht verwerfen ſolle; ſie aber im einzelnen zu prüfen, ſcheint uns noch immer ein zu ſchweres Geſchäft; leichter iſt es, nur den Ueberzeugungen ſeiner eigenen Vernunft zu folgen. Iſt das nicht die Geſinnungstüchtigkeit, welche man rühmt, die Treue gegen ſich ſelbſt, das Ausharren bei ſeinen feſten Grundſätzen, wenn man jedes

Einreden der andern, jede Anbequemung an das Urtheil der mit uns lebenden Menschen von sich zurückweist? Die Wissenschaft will keine Meinung auf Autorität; die Philosophie will nur freies Denken der Vernunft. Das sind Sätze, die wir noch immer hören. Zur Prüfung der Autoritäten werden wir erst kommen können, wenn wir die Autorität im allgemeinen geprüft haben. Hierzu haben uns die Untersuchungen über die Naturwissenschaft den Weg gebahnt. Eine Autorität, haben sie gezeigt, müssen wir doch anerkennen, die Autorität der Natur; dazu hat sich eine zweite gesellt, die Autorität ihrer Geschichte, welche aber doch der Prüfung durch die Vernunft unterliegt. Das sind die Grundlagen für unsere weitere Untersuchung.

Der Autorität der Natur müssen wir folgen. Die Nothwendigkeit, mit welcher ihre Erscheinungen in der Reihe der Erfahrungen sich unserer Vernunft aufdrängen, rechtfertigt uns, wenn wir unser Urtheil ihnen unterwerfen. Und auch nicht ungern, nicht ohne ihren Willen nimmt die Vernunft diese Autoritäten in ihre Urtheile auf; denn sie sieht in ihnen Belehrungen über die Außenwelt und über sich selbst, über ihr Verhältniß zur Natur. Solche Belehrungen zu empfangen, entspricht ihren Zwecken. Auf den ersten Anblick könnte es nun scheinen, gar nicht anders wäre es mit den Belehrungen, welche wir von andern Menschen empfangen. Auch sie kommen uns in sinnlichen Eindrücken zu, in Naturerscheinungen, und belehren uns über ihre Gegenstände. Man sollte meinen, die Vernunft müßte sie mit derselben Bereitwilligkeit annehmen, mit welcher sie sich der Autorität der Natur unterwirft. In dieser Weise sind alle Urtheile der Geschichte auf uns gelangt. Aber wir machen doch einen Unterschied; die Belehrungen der Natur nehmen wir unbedingt an; die Belehrungen der Menschen oder der Geschichte sollen einer Prüfung der Vernunft unterworfen werden. Warum schenken wir den Menschen weniger Glauben als der Natur?

Die Antwort hat uns das Mistrauen des vorigen Jahrhunderts gegen die menschliche Sitte und Gewohnheit in den Mund gelegt. Die Natur ist stark und wahrhaft; der Mensch ist schwach und lügnerisch. Die Ausartungen der menschlichen Ueberlieferung geben uns gerechten Grund, ihr nicht unbedingt beizustimmen. Wir fragen weiter: worin ist diese Schwäche und dieses Trügerische der menschlichen Aussagen gegründet? Die Antwort ist: in der Freiheit des Menschen, in seiner Vernunft. Die menschliche Freiheit kann die ihr unbequeme Wahrheit entstellen und zum Truge greifen. Sie ist schwach, weil sie wachsen muß. Deswegen sind ihre Werke, wie sie von der Geschichte der Vergangenheit uns überliefert werden, einer Prüfung zu unterwerfen. Die Prüfung soll geschehen wieder durch die Freiheit, durch die Vernunft, und sie kann durch sie geschehen, weil ihre Stärke im Wachsen ist. Jetzt ist sie angelangt auf dem höchsten Punkt der Kraft, welchen sie bisher erreichen konnte; daher ist sie jetzt im Stande, die Ueberlieferungen aller frühern Zeiten ihrem Urtheil zu unterwerfen, und nur das, was sie billigt, wird für richtig angesehen werden dürfen.

Vielleicht liegt in dem zuletzt ausgesprochenen Satze etwas von Uebertreibung. In ihrer Selbstschätzung ist die menschliche Vernunft zu einer solchen geneigt; davon wird sie sich nicht freisprechen können bei der von ihr eingestandenen Schwäche; denn ausgewachsen ist sie noch nicht. Aber für eine solche Uebertreibung würde sie auch eine Entschuldigung haben. Denn gewiß ist es, daß sie keine andere Prüfung anstellen kann, als von ihrem gegenwärtigen Standpunkte aus. Auch hierin liegt eine Nothwendigkeit der Natur, eine unüberwindliche Autorität, daß sie an ihrer Gegenwart gefesselt ist und über die Schranke ihres gegenwärtigen Urtheils nicht hinausreichen kann. Je mehr sie dies anerkennt, desto mehr wird sie aber auch darauf eingehen müssen, sich belehren zu lassen von der Natur, von der Nothwendigkeit. Und nicht auch von ihrer Vergangenheit? Wird

doch auch die Gewohnheit, das Herkommen eine zweite Natur genannt. In der That, sie ist eine Natur, eine Nothwendigkeit, welche wir nicht verleugnen können. Ueberwinden können wir sie vielleicht, aber nur wie wir alle Erscheinungen, alle Sinnlichkeit überwinden, nicht dadurch, daß wir sie ableugnen, sondern indem wir uns in sie fügen, auf ihre Verworrenheit eingehen und sie zur Ordnung der Vernunft bringen.

Wir haben hiermit die Quelle aufgedeckt, aus welcher die Autorität der Geschichte fließt. Doch wird das Gesagte weiterer Erläuterung bedürfen. Fürs erste wollen wir die Hauptgesichtspunkte feststellen, welche wir gefaßt haben. Wir mistrauen den Ueberlieferungen der Menschen wegen ihrer Schwächen und Täuschungen, aber dieselben Gründe des Mistrauens treffen auch unsere Vernunft, nur, wie wir hoffen, in einem geringern Grade. Unsere Vernunft ist gewachsen; ihr reiferes Urtheil nimmt sich heraus, die noch schwächere Vernunft der frühern Zeiten ihrer Kritik zu unterwerfen. Ihr Recht hierzu bestreiten wir nicht, aber mit demselben Rechte wird auch die spätere Zeit uns kritisiren, und wir selbst müssen bereit sein, unsere eigenen frühern Urtheile der Besserung durch zweite Gedanken zu unterwerfen. Wie aber, fragen wir nun weiter, ist unsere Vernunft zu der Reife gekommen, welche sie jetzt zu ihrer Kritik der frühern Meinungen berechtigt? Die Erfahrung hat sie belehrt; die Autorität der Natur hat sie gezeitigt. Würden wir nun nicht unrecht thun, wenn wir nicht alle Belehrungen der Natur uns zu Nutze machten? Zu dieser Natur aber gehören auch die Menschen; unter den Erfahrungen, welche wir machen, nehmen die Belehrungen, welche wir von ihnen erhalten, nicht die letzte Stelle ein; die Sitten und Gewohnheiten, in welchen wir aufwachsen, fördern unsere Vernunft vielleicht am meisten; die Vergangenheit unsers eigenen Lebens und die ganze Geschichte der Vergangenheit, in welcher jene Sitten und Gewohnheiten sich gebildet haben, sind eine zweite Natur, in welcher

unſere Vernunft zur Reife gekommen iſt. Wir würden uns wichtiger Hülfsmittel für unſere Belehrung berauben, wenn wir nicht auch dieſe Autoritäten zu Rathe zögen. Ueberdies wenn unſere reifere Vernunft die Meinungen der Gewohnheit kritiſiren will, ſo muß ſie eingehen auf ſie und ſie zuerſt zu begreifen ſtreben. Die Schwächen der frühern, noch weniger reifen Vernunft, die Täuſchungen der Menſchen berechtigen uns nicht, die Ueberlieferungen der Geſchichte ohne weiteres beiſeitezuſchieben; ſie ſind da, ein Gegenſtand unſers Nachdenkens; wir müſſen ſie unterſuchen. Wer dies von ſich ablehnte, der würde ſich einer groben Vernachläſſigung der Erfahrung ſchuldig machen.

Ueber dieſen Punkt kann kein Streit ſein. Unſere Ohren dürfen wir den Worten der Menſchen, unſere Erfahrung ihren Gewohnheiten nicht verſchließen. In ihren Worten und Gewohnheiten iſt der Nachhall ihrer Vergangenheit. Wie viel Unſinn, wie viel Verkehrtes und Verdammliches wir auch in ihnen finden mögen, das alles gehört zu der Natur unſerer nächſten Umgebungen und muß daher von uns beachtet werden; von ihm ſind wir nicht losgekommen durch unſere Kritik. Aber in unſern vorher aufgeſtellten Sätzen iſt ſchon der Punkt angedeutet, über welchen der Streit herrſcht. Wir haben die Vermuthung geäußert, daß die Sitten und Gewohnheiten der Menſchen uns vielleicht am meiſten fördern und zu der Reife unſers gegenwärtigen Urtheils bringen könnten. Wenn dieſe Vermuthung richtig wäre, ſo würden wir der Beobachtung des Menſchen, der Erforſchung ſeiner Geſchichte, wie ſie als ihr letztes Ergebniß unſere gegenwärtigen Meinungen und Gewohnheiten abgeſetzt hat, einen Vorzug einzuräumen haben vor der Beobachtung der ganzen übrigen Natur. Der ganze Streit über die Autorität würde ſich demnach um die Frage zuſammendrängen laſſen, ob es beſſer ſei, den Unterricht der ganzen Natur oder den Unterricht der Menſchen zu ſuchen, der Menſchen,

wie sie nun eben jetzt in ihrer geschichtlich erwachsenen Bildung bestehen. So gestellt, wird ihre problematische Natur einleuchten.

Die gewöhnliche Meinung spricht sich für den Unterricht durch die Menschen aus. Das ist natürlich, denn sie gehört ja selbst der Gewohnheit an. Sie kann freilich auch die Erfahrung für sich anführen in einzelnen Beispielen, welche gezeigt haben sollen, daß der Mensch von der menschlichen Gesellschaft und ihrem Unterricht verlassen verwildere; aber solche Beispiele stehen zu vereinzelt, als daß sie beweisende Kraft haben sollten. Das Urtheil des vorigen Jahrhunderts ist anderer Meinung und auch die Meinung der jetzigen Zeit neigt sich noch in manchen Punkten dem Gegentheil zu. In der schönen Kunst, sagt man, sollen wir die Natur studiren; die Nachahmung der Alten, der Unterricht der Kunstschulen führt nur zu Verkehrtheiten und trübt das Auge für die Wahrheit der Natur, welche unsere Lehrmeisterin bleiben muß; nur das hat die Alten groß gemacht, daß sie die Natur zu ihrem Muster nahmen. In der Religion sollen wir Gott in der Natur oder auch die Natur selbst als Gottheit verehren lernen, nicht aber den Autoritäten der Menschen folgen, welche voll sind von Aberglauben, Verworrenheit und Streit. In allen gesellschaftlichen Einrichtungen finden wir das Verkünstelte wieder, gegen welches dieser Streit für die Natur und gegen die Kunst der frühern Geschlechter der Menschen gerichtet ist; auf die Triebe der Natur verweist man uns, von ihnen sollen wir uns in unserm ganzen sittlichen Leben leiten lassen. Es liegt aber in der Richtung dieses Streites, daß er in den Meinungen über das Erziehungswesen am stärksten sich äußert; denn in ihm herrscht der Unterricht durch die Menschen vor. Rousseau, den wir früher anführten, hat sich daher auch vorzugsweise auf diese Seite unsers gesellschaftlichen Lebens geworfen.

In der Erziehung ist bisher die Praxis immer der Meinung gefolgt, daß der junge Mensch der Autorität der Alten nicht

entbehren könnte. Nicht zunächſt den Trieben und dem Unterrichte der Natur wollte man den Zögling überlaſſen, ſondern an die Gewohnheiten und Lehren der Aeltern und Erzieher wurde er herangezogen. Davon haben auch die Theorien der Naturaliſten in der Pädagogik nicht ganz abgehen können, vielmehr ſie haben faſt das Gegentheil ergriffen; ſie wollten den Zögling ſoviel als möglich ganz in die Gewalt ſeines Erziehers bringen, ihn möglichſt dem Beiſpiele und den Lehren der übrigen verdorbenen Maſſe der Menſchen entziehen, nur unter der einen Bedingung, daß der Erzieher ſelbſt von den Vorurtheilen der Gewohnheit frei allein der Natur folgte und ſeinen Zögling dem Unterrichte der Natur übergäbe. Nur die Erſcheinungen ſollen dieſen belehren; jener ſoll ihm nur den Zugang eröffnen zu den verborgenen Erſcheinungen der Natur. Dieſe Maximen ſind nun freilich nicht praktiſch geworden; man hat nicht unbemerkt laſſen können, daß man den Zögling gegen den Einfluß der übrigen Menſchen nicht ſichern könnte, daß der Erzieher zu viel ſich anmaßte, wenn er allein als unverdorben unter den irrenden Menſchen ſich darſtellen wollte, daß er auch ſeinen Zögling nicht dem Unterrichte der reinen Natur zuführte, wenn er ſie ihm unter dem Lichte ſeiner eigenen Naturkenntniß zeigte. Die Autorität der Erziehenden über ihre Zöglinge iſt daher geblieben; aber jene Maximen haben doch nicht verfehlt, ihre Bande zu lockern.

Wir ſind weit davon entfernt, die alte Erziehung, welche die Banden der Autorität zu ſcharf anzog und die Freiheit der Kinder tyranniſch zügeln wollte, der neuern vorzuziehen; im Gegentheil ſind wir davon überzeugt, daß die Maximen der Freiheit eine wohlthätige Wirkung auf das Erziehungsweſen ausgeübt haben. Aber indem man die Autorität ganz beſeitigen wollte und die Freiheit anderswo ſuchte, als wo ſie zu finden iſt, in der Abhängigkeit von der Natur und nicht in dem Anſchluß an die Menſchen, iſt man nur zu Schwankungen in den

Lehren und in der Praxis der Pädagogik gekommen. Daraus ſind Maximen hervorgegangen, welche in jedem Augenblicke von der Praxis widerlegt werden. Man ſchreibt vor, der Erzieher ſollte keinen Gehorſam fordern, ohne Ueberzeugung dagegen zu bieten, keinen Unterricht ertheilen, der nicht Verſtändniß fände; Zwang zum Gehorſam, blinder Gehorſam entwürdige den Menſchen, ohne ihn zu bilden; man verwirft den Gedächtnißkram, welcher nur Worte ohne Sachen gebe. Aber die Praxis führt überall die Clauſel ein: ſoviel als möglich. Eine ſehr unbeſtimmte Clauſel; das Maß der Beſchränkung gibt ſie nicht an. Hierin ihr nachzuhelfen, ſind wir freilich außer Stande; das praktiſche Geſchäft der Erziehung muß die individuellen Verhältniſſe bedenken, die wir nicht erſchöpfen können; aber es bietet ſchon eine Hülfe, wenn wir die allgemeinen Grundſätze geltend machen, welche den Uebertreibungen einer einſeitigen Theorie ſich entgegenſetzen.

Am leichteſten iſt es doch, in der Erziehung der Jugend die Nothwendigkeit menſchlicher Autorität zu vertheidigen. Es iſt die Unreife der jugendlichen Vernunft, was die Hülfe anderer Menſchen in der Leitung ihres Urtheils fordert. Nur ſo weit, haben wir bemerkt, können wir unſerer eigenen Vernunft vertrauen, als ſie reif iſt. Die Folgerung läßt ſich nicht abweiſen, daß die Jugend am wenigſten ihrer eigenen Einſicht überlaſſen werden kann. Es iſt nur die Frage, auf welchem Wege ſie am beſten zur Reife und zur Freiheit des eigenen Urtheils gebracht werde. Darüber haben ſich die Meinungen geſpalten. Die einen wollen ſie durch den Unterricht der ganzen Natur ſich zeitigen laſſen, die andern bevorzugen vor der übrigen Natur die Leitung der Menſchen. Nur die letztern gehen auf eine Erziehung des Zöglings durch den Erzieher ein und es iſt daher die Pädagogik in Widerſpruch mit ſich ſelbſt, welche von der Leitung der Natur im allgemeinen die Erziehung erwartet. In der Erziehung muß die Autorität anderer

Menſchen den Vorzug vor der Autorität der ganzen Natur behaupten.

Welchen Menſchen dieſer Vorzug zunächſt zufällt, darüber hat ſchon die Natur entſchieden. Nur in Fällen der Noth kann er den Aeltern entzogen werden. Der Naturordnung nach ſtehen ſie den Kindern am nächſten; ſie ſorgen für die Pflege des Kindes; ihrer Macht iſt es unterworfen; ſie gibt ihnen das Recht, ſein Leben zu leiten, wo ſeine ſchwache Vernunft ſich ſelbſt zu leiten noch nicht vermag. Ihre Autorität über das Kind iſt nur eine Fortſetzung der Autorität der Natur; wo ihre Gebote übertreten werden, kommt ihnen das Recht des Zwanges und der Strafe zu; das Recht der Individualität und der Selbſtändigkeit des Kindes reicht nicht weiter als ſeine ſchwache Vernunft; der Anlage nach iſt es vorhanden; zur Wirklichkeit ſoll es erſt gebracht werden. Mit der Autorität der Aeltern gewinnen auch ihre geſellſchaftlichen Verhältniſſe eine Autorität über die Unerzogenen; mit ihnen iſt das Leben der Aeltern verwachſen; je weiter ſie reichen, um ſo weiter wird auch das Leben des Kindes von ihnen ergriffen. Sitten und Gewohnheiten ihrer geſelligen Gemeinſchaft werden den Kindern ein natürliches Geſetz, in welches ſie ſich zu fügen haben. Hierdurch gewinnt das öffentliche Leben ſeine Macht über die Jugend; ſie haben ſich ihm zu fügen, in ſeine Ordnungen ſich zurechtzufinden; ſo iſt auch die Autorität der öffentlichen Erziehung nicht abzuweiſen. Mitten in der Familienerziehung herrſchen öffentliche Sitte und öffentliches Geſetz. Alles das ſind Ordnungen der Natur, welche uns am meiſten an andere Menſchen heranziehen; in ſeiner Jugend muß der Menſch ihnen gehorchen, ſoweit er ſie begreifen kann, mit freiem Entſchluß, ſoweit ſie ihm unverſtändlich bleiben, mit Zwang. Ueberzeugung läßt ſich nur nach jenem Maße bieten, Gehorſam aber muß in allen Fällen verlangt werden. Das Recht der Natur, das Recht des Stärkern übt über die Unerzogenen eine harte Gewalt.

Aber alle Gewalt würde nicht erziehend wirken, wenn sie nicht Vernunft weckte. Zu ihrer Weckung trägt die ganze Natur bei. Die Erziehung der Menschen tritt an uns heran mit der Macht der Naturerscheinungen; wie diese uns unterrichten, so unterrichtet jene uns auch. Doch unter Natur und Natur müssen wir unterscheiden, weil nicht alle Natur einen gleich faßlichen Unterricht uns gibt. Es ist nicht immer die nächste Umgebung, welche durch ihren Zwang am besten uns bildet. Wir wählen daher für unsere Bildung die Erscheinungen aus, welche uns am verständlichsten sind, um an ihnen unser Nachdenken haften zu lassen. Welcher Art diese Erscheinungen sind, darüber werden wir kaum zweifelhaft sein können. Die Zeichen oder Erscheinungen, welche die große Natur uns von sich gibt, können wir nur schwer uns entwirren; in den Gedanken des Kindes bleiben sie unverstanden liegen; sie wecken seine Aufmerksamkeit nur mit Gewalt; sein Nachdenken haftet nicht an ihnen. Nach der Ordnung der Natur sind die Zeichen der Menschen unserm eigenen Wesen am nächsten verwandt; an ihnen kann sich unsere Natur am leichtesten nähren, nach einem Gesetze, welches durch die ganze Natur waltet. Daher ist der Verkehr mit ihnen das, was die Aufmerksamkeit des Kindes am leichtesten fesselt, und das beste Erziehungsmittel für unsere Vernunft; daher muß er auch die meiste Autorität über uns in der Erziehung üben. Der Mensch bildet sich am besten am Menschen. Durch die Zeichen von andern Menschen, unsern Erziehern, empfangen wir ihre Gebote und ihren Unterricht. Wir können diese Zeichen ihre Sprache nennen im weitesten Sinne des Wortes; doch unterscheiden wir von ihnen die Sprache im eigentlichen Sinne, die Wortsprache, weil sie das vollkommenste Mittel für die Mittheilung ist. Ihre Autorität über uns in unserer Erziehung wird daher auch die größte sein müssen. Alle leichtverständliche Gebote und aller leichtverständliche Unterricht wird uns durch sie mit-

getheilt und ſie iſt eine Sache der Gewohnheit und der Ueberlieferung.

. Wir berühren hiermit eine Frage, welche im Unterrichtsweſen unſerer Zeit viel Streit erregt hat, ob der Sprachunterricht oder der Unterricht in den Sachen vorzuziehen ſei. Doch nur ſoweit ſie das Verhältniß von Autorität und Vernunft betrifft, kann ſie hier erörtert werden. Die Fragſtellung iſt ungenau; es kann nicht unbemerkt bleiben, daß wir Sachen erkennen und lehren wollen und die Sprache nur ein Mittel iſt; aber zu den Sachen gehört auch der Menſch und die Frage würde ſein, ob wir ihn zum nächſten Objecte unſers Unterrichts machen ſollten oder das weite Reich der ganzen Natur. Am leichteſten ſondert er ſich uns ab zu einem Gegenſtande verſtändlicher Erforſchung; viele haben gemeint, er wäre der einzige Gegenſtand, den wir in ſeiner Selbſtändigkeit erkennen könnten; das laſſen wir dahingeſtellt, aber gewiß iſt er das Ding, deſſen freies Leben und ſelbſtändiges Weſen uns am leichteſten zugänglich iſt. Nach der Regel nun, daß wir mit dem Leichteſten den Unterricht beginnen müſſen, haben wir den Unterricht über den Menſchen jedem andern vorzuziehen. Von allen Erſcheinungen oder Werken des Menſchen iſt uns aber ſeine Sprache das Verſtändlichſte; ſie iſt zum Verſtehen gemacht; daher müſſen wir mit dem Sprachunterricht beginnen. Dies gibt dem Sprachunterricht ſein entſchiedenes Uebergewicht über den Unterricht in der Kenntniß der Natur. In der Praxis des Unterrichtsweſens hat er es immer behauptet. Gehen wir auf die erſten Anfänge des Unterrichts zurück, ſo finden wir, daß Sprachübungen uns erſt dazu vorbereiten müſſen, einen weitern Unterricht zu empfangen. Die Mutterſprache iſt das erſte, was uns beigebracht wird; in ihre Kenntniß müſſen wir ſchon ziemlich weit eingerückt ſein, um den Lehrer zu verſtehen; allen unſern Unterricht über die Natur empfangen wir durch ihre Vermittelung. Mit dem Schatze der Mutterſprache empfangen

wir einen Schatz von Vorſtellungen, Ueberlieferungen einer alten Zeit, ein reiches Erbe vieler Geſchlechter; indem wir die Sprache kennen lernen, geht dieſer Schatz auf uns über. In dem Unterrichte, welchen wir empfangen, lernen wir die Natur nur kennen, wie ſie hindurchgegangen iſt durch den Mund und die Gedanken der übrigen Menſchen, unſerer Lehrer. Spätern Zeiten mag es überlaſſen bleiben, ſie in ſelbſtändiger Forſchung aus ſich ſelbſt kennen zu lernen; ſolange wir im Unterricht anderer bleiben, lernen wir die Sachen aus der Sprache kennen oder nach Anleitung der Sprache. Ueber dieſen Vorzug des ſogenannten Sprachunterrichts vor dem ſogenannten Sachunterricht kann in der Praxis gar kein Streit herrſchen; in der Mutterſprache unterrichtet jeder Lehrer zuerſt und will auch zuerſt, daß man ſeine Sprache verſtehen lerne; der Streit erhebt ſich erſt, wenn die Frage eintritt, wie weit man im Unterrichte zurückgehen ſolle auf den Urſprung der Ueberlieferung, in welcher die Sprache den Schatz ihrer Zeichen und Vorſtellungen auf uns gebracht hat. Dabei kommen auch Alterthümer der Mutterſprache in Betracht und das Verhältniß der neuern zu alten Sprachen und zu dem Schatze der Vorſtellungen, welchen ſie uns überliefern ſollen. In ſeinem Mittelpunkte dreht ſich dieſer Streit um die Frage, welche ſchon bei Betrachtung der Naturwiſſenſchaften angeregt wurde, ob wir im Unterrichte bei der Ueberlieferung der neuern Zeit ſtehen bleiben ſollten oder auch die Ueberlieferung der ältern Zeit zu berückſichtigen hätten. Ueber ihn kann man ſich erſt entſcheiden, wenn über das Verhältniß der Gegenwart zur Vergangenheit entſchieden iſt; die Frage nach dem Vorzuge des Sprachunterrichts vor dem Sachunterricht iſt davon unabhängig. Ueber ſie entſcheidet der allgemeine Geſichtspunkt, welchen wir feſthalten müſſen, daß der Jugendunterricht weniger dazu beſtimmt iſt, die Jugend in das Verſtändniß der Natur als in das Verſtändniß der geſellſchaftlichen Verhältniſſe unter den Menſchen einzuführen; denn darauf

zweckt er ab, ſie zu befähigen, ein ſelbſtändiges Glied derſelben zu werden.

Freilich könnte man einwerfen, auch ein ſelbſtändiges Glied der Natur ſollte der Menſch werden. Aber die Freiheit von ihr, die Macht, welche er über ihre weitern Kreiſe erwerben kann, hängt von ſeinem Anſchluß an die menſchliche Geſellſchaft ab; einzeln für ſich vermag er ſehr wenig über ſie. Um ſie zu bewältigen, bedarf er der Hülfe anderer Menſchen und nicht weniger um ſie verſtehen zu lernen. In unſern Werken ſind wir zunächſt an den kleinern Kreis verwieſen, der von unſern Umgebungen nach der Ordnung der Natur uns am verwandteſten iſt. Das iſt das Geſetz der Erziehung, daß wir vom Leichtern zum Schwerern fortſchreiten müſſen. Es läßt uns die Sprache als das allgemeinſte und verſtändlichſte Band unter den Menſchen zuerſt in den Unterricht ziehen. Denn darauf haben wir das größte Gewicht zu legen, daß die Sprache die verſtändlichſten Erſcheinungen uns vorlegt. Wenn wir auch nicht ſagen wollen, daß nur der Menſch einen uns verſtändlichen Gegenſtand für unſer Nachdenken uns bietet, ſo bleibt es doch gewiß, daß die Erſcheinungen der übrigen Natur uns meiſtens unverſtändlich bleiben, während die Worte und Werke der Menſchen Zeichen uns geben, welche ſchon das Kind verſtehen lernt. Wer auf die Uebung des Verſtandes im Jugendunterrichte dringt, der wird nicht leugnen können, daß dieſer Zweck durch das Verſtändniß der Sprache am leichteſten erreicht wird. Die Erſcheinungen der Natur können wir zum größten Theil nur unſerm Gedächtniſſe einprägen; wir ſtaunen ſie an, unſer Verſtand aber wird durch ſie nicht geübt. Die Mittheilungen durch die Sprache fordern ſogleich unſer Nachdenken über ihren Sinn heraus. Zwar auch in der Sprache werden wir an Autorität verwieſen und zugeſtehen müſſen wir, daß wir ſie in ihren erſten Motiven nicht begreifen; aber dies beruht nur auf der Naturnothwendigkeit, welcher alle menſchliche Werke, auch die Sprache,

unterworfen ſind; von ihr, als einem anklebenden Schein, ſollen wir die Abſicht des Redenden unterſcheiden und das gelingt uns auch ganz gewöhnlich; dann hat der Verſtand einen überſinnlichen Grund der Erſcheinung entdeckt und eine Einſicht gewonnen, auf welcher ſeine weitere Bildung fußen kann.

Doch von der Autorität ſagen wir uns in dieſer Uebung des Verſtandes nicht los. Wenn wir die Abſichten des Redenden erkennen, ſo folgt ſeiner Rede unſer Wille und Verſtand. Das iſt der Gang jeder Verſtändigung unter den Menſchen. In der Erziehung ſieht ſich der Zögling daran gebunden, auf die Worte des Erziehers zu hören. Sie ſind ihm eine Natur, welche mit derſelben Nothwendigkeit ihre Autorität ausübt, wie die Erſcheinungen der unverſtändlichen Natur. Der Unterſchied zwiſchen beiden Autoritäten beruht nur darauf, daß dieſe uns blindlings bindet, jene ein Verſtändniß der Abſichten des Erziehers verſtattet. Wenn wir die Worte des Erziehers verſtanden haben, dann können wir ſeine Abſichten prüfen. Dabei ſind zwei Fälle möglich, wir können ſie billigen oder verwerfen; in beiden Fällen aber werden wir frei von der Autorität des Erziehers, im letztern indem wir ſeinen Geboten und Lehren den Gehorſam verſagen, im erſtern, indem wir ihnen zwar gehorſam bleiben, aber nicht mehr weil ſie Gebote und Lehren des Erziehers, ſondern weil ſie unſere Ueberzeugung geworden ſind. So wird das Verſtändniß der Sprache ein Mittel zur Befreiung von der Autorität und zum Leben in freier Ueberzeugung. Die Autorität aber geht der Befreiung von ihr der Natur der Sache nach voraus. Sie ſoll in der Erziehung nur dazu dienen, uns zu ſelbſtändigen Gliedern der menſchlichen Geſellſchaft, zu mündigen Menſchen zu machen. Ihre wohlthätige Wirkung in der Erziehung wird niemand leugnen dürfen.

Aber nur als Mittel wirkt ſie wohlthätig; aus unmündigen werden wir mündige Menſchen. Dann, ſagt man, ſoll die Autorität aufhören. Wenn der Menſch erzogen iſt, dann ſoll

er nur seiner Ueberzeugung leben und muß sich schämen, wenn er noch in Gehorsam den Worten anderer folgt. Die Autorität hat ein Ende; sie soll der Vernunft weichen.

Wenn man von der Erziehung zu diesen Gedanken über das mannbare Alter kommt, so hält es nicht schwer, ihren Irrthum zu erkennen. Alte Philosophen haben schon immer bemerkt, daß auch der mündige Mensch noch der Erziehung bedarf und an die Stelle der Aeltern für ihn die Gesetze treten; sie meinten damit nicht allein die Gesetze des Staats, sondern auch der Sitte, des herkömmlichen Gebrauchs. Nicht allein seine leidenschaftlichen Aufwallungen sollten durch diese Gesetze gezügelt werden, sondern auch bei ruhiger Ueberlegung sollte er durch ihre Autorität sich leiten lassen. Sehr weit greift diese Autorität in das ganze Getriebe unsers Lebens ein. Herkömmliche Sitten und Gewohnheiten der Uebereinkunft, deren Gründe wir zum kleinsten Theil vor der Vernunft zu rechtfertigen im Stande sind, beherrschen uns fast auf jedem Schritt; wir brauchen nur an die Autorität der Sprache zu denken, um zu bemerken, daß alles unser Denken in herkömmliche Formen sich schicken muß. In welchen Widerspruch mit sich selbst verwickeln sich die, welche alle Autorität der Gewohnheit von sich werfen möchten. In ihrem Streit gegen sie müssen sie der Gewohnheit der Sprache Gehorsam leisten. Die ungeduldige Vernunft wüthet gegen sich selbst. Der Erziehung will sie sich entziehen, wie das unbändige Kind; aber sie bleibt in der Zucht ihrer Unmündigkeit. Der erwachsene Mensch mag sich schämen, dem Worte des einzelnen zu gehorchen ohne seine eigene Ueberzeugung, aber den Geboten der allgemeinen Gesellschaftsordnung bleibt er unterthan, solange seine Vernunft im Werden ist, auch wenn er ihre Einzelheiten nicht verstehen kann. Die werdende Vernunft des Menschen bedarf noch immer der Erziehung.

Das Einzelne in den Sitten unserer Gesellschaftsordnung, habe ich gesagt, bindet uns zum Gehorsam, ohne daß wir es

zu verſtehen wüßten; die Belege hierzu würden nicht weit zu ſuchen ſein; das Beiſpiel der Sprache kann uns genügen; aber das hindert nicht, daß wir im allgemeinen die Gründe dieſer Autorität begreifen können. Hiervon hängt unſere Rechtfertigung ab, wenn wir uns der Autorität unterwerfen, obgleich wir auf Vernunft dringen und vom Verſtändniß der Autorität ein Ende des blinden Gehorſams fordern. Ganz blind ſoll dieſer Gehorſam nicht bleiben, weil wir im allgemeinen ſeine Gründe einſehen können. Unſere Vernunft fordert, daß wir die Autorität ſoweit als möglich beſeitigen und an ihre Stelle den verſtändigen und willigen Gehorſam ſetzen.

Ein Grund der Autoritäten, welchen wir uns unterwerfen, liegt in der Macht, welche ſie über uns haben. Wir unterziehen uns der allgemeinen Meinung, den einmal beſtehenden Einrichtungen und Gebräuchen, in welchen wir aufgewachſen und welche von unſerer Erziehung aus ſelbſt in unſere Gewohnheiten eingedrungen ſind. Gegen dieſe Mächte, ſehen wir ein, können wir nicht ſtreiten; unſere Macht reicht nicht aus, einen erfolgreichen Widerſtand ihnen entgegenzuſetzen; Mächtigere herrſchen über uns; ſie haben die Meinung ihrer Unwiderſtehlichkeit für ſich; wir würden uns nur ins Verderben ſtürzen, wenn wir ihrer Autorität uns entziehen wollten; oder die Majorität überſtimmt uns, ihren Beſchlüſſen müſſen wir uns fügen. Im allgemeinen iſt es immer die Macht der öffentlichen Meinung, welcher wir uns in ſolchen Fällen ergeben, mögen wir mit unſerm Urtheil der laut ausgeſprochenen Majorität der Stimmen uns unterwerfen oder dem ſtillſchweigenden Gehorſam, welcher aus Furcht der Menge den mächtigen Herrſchern nicht zu widerſtehen wagt. Wenn wir aber in ſolcher Weiſe der Majorität weichen, ſo iſt es doch nur eine Macht blinder Natur, welcher wir gehorchen; der brutalen Gewalt der Naturerſcheinungen ſteht dieſe Macht einer unvernünftigen Menge ganz gleich; wir unterwerfen uns ihr, weil wir nicht anders

können; innerlich bleibt unsere Vernunft gegen sie in Empörung und wir harren nur der Zeit, wo die Majorität sich ändere, um unsere bessere Ueberzeugung zur Herrschaft zu bringen. Das ist nicht der willige Gehorsam, welchen die Vernunft fordert; der Grund, welcher für ihn angeführt wird, stützt sich allein auf die Macht der ursprünglichen Natur, einer Erscheinung, von welcher wir nichts verstehen, deren Sinn uns weder im einzelnen noch im ganzen aufgegangen ist.

Die Sache aber ändert sich, wenn wir in dieser Autorität nicht allein eine unwiderstehliche Macht, sondern auch eine verständige Ordnung erkennen lernen. Im allgemeinen wird dies nun auch nicht schwierig sein. Wir haben bemerkt, daß die Gewalt, welche die bestehende Sitte und herkömmliche Gesellschaftsordnung über uns ausübt, auf der öffentlichen Meinung oder der Majorität der Stimmen beruht. Wenn wir die Autorität der allgemeinen Gewohnheit vertheidigen, so vertheidigen wir nur das Recht der öffentlichen Meinung, das Recht der Majorität über den einzelnen Menschen. Wir würden die Wahl haben, ob wir in unserm Leben mit den übrigen unserer geselligen Gemeinschaft gehen und ihren Gewohnheiten uns fügen oder ob wir uns von ihnen absondern und keine Gemeinschaft mit ihnen pflegen wollten; wer aber kein Sonderling ist, der wählt das erstere, selbst unter der Gefahr, daß in seiner Meinung das Bessere unterliege. Wir wollen nicht sagen, daß die öffentliche Meinung immer das Beste wähle, aber sie hat auch gute Gründe für sich und es ist immer besser, mit ihr zu wirken, als von ihr sich absondernd nichts vorwärts zu bringen. In dieser Weise folgt man seiner eigenen Ueberzeugung allein und pflegt sein Bewußtsein, verliert aber seine Macht; in jener Weise kann man seine Ueberzeugung für sich behalten und seine Macht in der Geschichte behaupten. Die Geschichte ist das Ergebniß der öffentlichen Meinung. In den Gewohnheiten der Völker drückt sie den Willen der Mehrheit aus. Wenn wir

ihrer Autorität uns fügen, so können wir sicher sein, daß wir nicht allein einer unwiderstehlichen Macht der Natur nachgeben, sondern auch guten Gründen der Vernunft.

Man mag also viel über die Ausartungen der Gewohnheit, über verdorbene Sitte, über die Gesetze klagen, welche das Unrecht zum Recht gemacht hätten, man wird doch nicht sagen dürfen, daß wir ihrer Autorität uns entziehen müßten, um nicht einer brutalen Macht zum Raube zu werden. Der Menge der Menschen folgt das Urtheil des Weisen, weil er nicht sich allein für weise hält. Auch die andern haben Vernunft und Erfahrung; auch er bedarf der Ergänzung seines Wissens, und wenn auch die Mehrheit nicht über die Wahrheit entscheiden kann, so hat sie doch eine große Masse der Erfahrungen für sich und darf sich rühmen, daß sie die wahre Lage der Dinge besser zu übersehen im Stande sei als der Einzelne. Wenn wir daher die verdorbenen Sitten tadeln und ihrem Einflusse uns zu entziehen suchen, so ist es nur, weil unsern Gedanken das Beste vorschwebt und wir meinen, daß Besseres sich erreichen ließe als die gegenwärtige Ordnung der Dinge; es ist ein idealer Schwung unserer Gedanken, der uns zur Reform der Sitten treibt; weit davon entfernt ihn zu tadeln, rathen wir den Versuch an, ihn in die Wirklichkeit einzuführen; wollen wir aber das, so müssen wir erst die Sitten und Meinungen der Menge zu Rathe ziehen; sie geben den Ausschlag über die Wirklichkeit, und im Anschluß an sie, ihrer Autorität uns fügend, können wir unserm Ideal der Sittlichkeit Boden in der Geschichte gewinnen. Die Autorität der herrschenden Sitte soll nicht blos eine Autorität der Naturnothwendigkeit sein, sondern auch auf der Ueberzeugung beruhen, daß in ihr Gutes uns zufließt, welches zur Grundlage des Bessern gemacht werden kann.

Wenn wir beweisen sollten, daß diese Ueberzeugung nicht täusche trotz aller der verdorbenen Sitte und der Verkehrtheiten in unserm geselligen Leben, gegen welche unsere Vernunft sich

empört, ſo würden wir uns wieder auf die Sprache zu berufen haben als auf das einleuchtendſte Beiſpiel. Auch an ihren Gewohnheiten können wir manches tadeln, aber noch niemanden iſt es eingefallen, ſie im allgemeinen verwerfen zu wollen. Ihre Einzelheiten geben uns viel zu denken, was wir nicht begreifen können; wir geben uns ihnen willenlos hin und fühlen die Macht ihrer Autorität, dieſer Autorität, welche für uns dichtet und denkt; wir verſuchen auch an ihr zu beſſern und ſie weiter auszubilden; aber ſelbſt der Mächtigſte unter den Redebegabten vermag nicht viel über ſie; in ihrer Autorität wird er eine wohlthätige Macht gewahr, welche ſeinem Verſtändniß vorausgeht und die Ueberzeugungen ſeiner Vernunft zur Reife gebracht hat. Was gibt der Sprache dieſe Macht? Es iſt das Bewußtſein, daß auch der Weiſeſte lernen muß von ſeinen Mitmenſchen, daß er der Mittheilung bedarf, wenn ſeine Vernunft wachſen ſoll in kräftigem Gedeihen; die Sprache vermittelt ihm dieſe Mittheilung, und ſelbſt die eigenſinnigſten ihrer Geſetze muß er daher über ſich ergehen laſſen. Aber es iſt nicht das Beiſpiel der Sprache allein, was für eine ſolche Autorität ſpricht, die ganze Geſchichte bezeugt ſie. Von ihr haben wir unſere Sitten, die Grundlage unſerer Cultur empfangen, Gutes und Böſes, was unter uns und über uns herrſcht; beides haben wir zu überwachen; das eine um es zu bewahren und aus ihm ſeine Folgerungen zu ziehen, das andere um es im Streite mit ihm zu büßen und zu beſſern. Dieſer doppelten Verpflichtung können wir uns nicht entziehen. Das iſt die Autorität, welche die Vergangenheit über unſere Gegenwart und Zukunft ausübt.

Wenn wir auf den Einzelnen ſehen, ſo werden wir den Urſprung dieſer Autorität in den erſten Keimen ſeines Lebens finden. Wie ein Glied iſt er hervorgegangen aus den Lebenstrieben der menſchlichen Gemeinſchaft; wenn er nur einem Theile derſelben den Beginn ſeines Lebens verdankt, auch dieſer Theil iſt nur Glied des Ganzen. Durch ſeine Erziehung rückt

das Kind allmählich tiefer in die größere Gemeinschaft der Menschen ein; es lernt sie begreifen, wird zuletzt ein selbständiges Glied des Ganzen, welches am Fortgang der Geschichte arbeitet. Seine Arbeit hängt von seiner Hingebung an das Werk ab, in welches der Einzelne verflochten ist vom Beginn bis zum Ende seines Lebens. Wir wollen nicht davon reden, daß er dem Ganzen zu Dank verpflichtet ist und den Vorfahren, seinen Lehrern, dem ganzen Kreise der Mittheilung, in welchem seine Vernunft gewachsen ist, Pietät schuldet, diese Rücksichten möchte man zu zart finden; aber der thatkräftige Mann, welcher dem Werke der Reform seine Pflicht gewidmet hat, wird dennoch nicht leugnen können, daß er auf die Worte und Werke der frühern Geschichte hören und ihnen gehorchen muß, wenn er das von ihnen Begonnene zu einem bessern Ende fortführen will. Nur nicht alles von der Geschichte Hergebrachte will er bestehen lassen; am Einzelnen denkt er zu bessern; aber im allgemeinen muß er ihm die Autorität zugestehen, welche der Fortsetzer eines Werkes dem Beginner nicht versagen kann.

Diese Autorität der Geschichte und der geschichtlich begründeten Gebräuche unterscheidet sich nun aber wesentlich von der Autorität der Natur und hierauf beruht es, daß wir uns gegen jene ganz anders zu verhalten pflegen als gegen diese. Der Unterschied hierin geht so weit, daß die letztere gar nicht für Autorität gehalten worden ist. Die Autorität der Sinne nehmen wir hin, ohne uns gegen sie zu sträuben, weil wir wissen, daß wir ihr nicht entgehen können; gegen die Autorität der Menschen sträuben wir uns. Auch trifft jene kein Widerstreben, weil wir wissen, daß sie uns unterrichtet, während wir von dieser fürchten, daß sie uns zum Irrthum verleiten könnte. Der Kampf und die Klagen sind daher nur gegen die letztere gerichtet. Der unbedingten Nothwendigkeit der Natur ergeben wir uns; was die Geschichte gebräuchlich gemacht hat, können wir meiden, ändern und bessern. Doch ist darum die erstere nicht weniger

hart als die andere; nur weil die letztere uns zum Irrthum verleiten kann, erſcheint ſie uns härter. Aber warum kann ſie zum Irrthum verleiten? Nicht weil ſie Geſchichte und Gebrauch iſt, ſondern weil ſie ein Urtheil mit ſich führt. Ohne Gefahr des Irrthums würden wir uns ihr hingeben, ſie hören und als einer Thatſache uns ihr fügen, wenn wir nicht ohne Prüfung dem Urtheile beiſtimmten, zu welchem ſie uns überreden möchte. Die Gefahr, daß ſie uns täuſche, tritt erſt ein, wenn das Urtheil der andern uns beſticht, das Gebräuchliche für richtig und gut zu halten. Den Gewohnheiten der andern, ſoweit ſie uns zwingen, dürfen wir gehorchen, aber wir müſſen uns hüten, ſie als unverbeſſerlich hinzunehmen. An ſich alſo, werden wir ſagen müſſen, iſt die Autorität der Gewohnheit nicht härter als die Autorität der Natur; aber dieſe führt kein Urtheil mit ſich; ſie legt unverfälſcht und treu nur die Erſcheinungen vor und überläßt es unſerer eigenen Vernunft, ſie zu verſtehen, jene dagegen ſucht uns durch Beiſpiel und Ueberredung der Menſchen auch ihr Urtheil aufzudrängen, und wenn wir dem nachgeben, dann wird ſie härter.

Dieſe Gefahren der menſchlichen Autorität dürfen wir uns nicht verhehlen; ſie ſind nicht geringzuachten. Die Verbindung des Urtheils mit der Erſcheinung iſt in ihr ſehr enge. Mit dem Worte geht ſchnell der Gedanke, mit der Ueberlieferung ſchnell der Beifall über. Von Jugend an ſind wir gewöhnt, der Meinung und dem Beiſpiel anderer zu folgen; in ihrer Nachahmung haben wir reden und leben gelernt; der Nachahmungstrieb leitet uns früher als das eigene Nachdenken; Worte nachzureden und ſie für Gedanken zu nehmen, Lebensweiſen uns anzueignen und ſie für nothwendig und gut zu halten, iſt leichter, als ihren Werth zu ſchätzen. Die ſüße Gewohnheit des Daſeins opfern wir nicht gern, die träge Gewohnheit läßt uns den Schein des Lebens für die Wahrheit nehmen. Genug, von dem Beiſpiel und der Ueberredung der

andern Menſchen ſehen wir uns endlich ſtärker gefeſſelt als von der Natur, und die Meinung iſt nicht ohne Grund, daß dieſe zweite Natur der menſchlichen Autorität unſere eigene Vernunft härter drücke als die erſte Natur der ſinnlichen Erſcheinungen. Die Gefahr, von ihr uns leiten und irreleiten zu laſſen, muß uns größer erſcheinen als die Gefahr, in der Botmäßigkeit der Natur zu bleiben.

Wo aber die Noth am größten iſt, iſt auch die Hülfe am nächſten. Die Gefahr, welche die Autorität der Menſchen uns bringt, entſpricht der Größe ihrer Macht über unſere Vernunft und dieſe Macht hat ihre guten Gründe. Sie iſt ſtärker über unſer Urtheil als die Erſcheinungen der Natur, welche uns nur über ihr Vorhandenſein unterrichten, aber unſerm Urtheil keinen Beifall abzwingen oder abſchmeicheln über ihren Werth, weil der Macht der Natur in ihr die Macht der Vernunft ſich zugeſellt hat. Die Macht der Natur iſt in ihr geblieben; wie wir ſchon geſehen haben, zwingen uns die Erſcheinungen des Menſchen in demſelben Grade, ihr Vorhandenſein anzuerkennen, wie jede andere Naturerſcheinung; aber ſie haben noch eine andere Macht; ihre nähere Verwandtſchaft mit uns legt es uns näher, ſie zu beachten, als andere Dinge, und dieſe nähere Verwandtſchaft macht es uns leichter, ſie zu verſtehen; in der Hauptſache beruht ſie darauf, daß in den Erſcheinungen des Menſchen Vernunft ſich verräth. Die ſchwache Vernunft des Menſchen kann irren, aber ſie bleibt uns immer verwandter als die vernunftloſe Natur; wir müſſen ſie hören; unſere Verwandtſchaft mit uns nöthigt uns auch, auf ihre Irrthümer einzugehen und womöglich ſie zu beſſern; in unſerm Leben ſtehen wir mit ihr in zu enger Verbindung, als daß wir die Gemeinſchaft mit ihrer Geſchichte aufheben könnten. Und ſollte ſie wol ganz irregegangen ſein? Das iſt nicht anzunehmen, weil ſie doch immer das Wahre ſucht. Daher haben wir auch Hülfe zu erwarten von derſelben Macht, welche uns Gefahr

droht. Wenn die menſchliche Autorität das eigene Urtheil unſerer Vernunft am leichteſten irreführen kann, ſo bietet ſie auch die Erſcheinungen uns dar, welche am leichteſten verſtanden werden können und am ſtärkſten unſer eigenes Urtheil wecken. Die uns umgebende Menſchenwelt legt uns Erſcheinungen vor, wie die ganze übrige Natur; die einen wie die andern fordern unſer Urtheil und können uns belehren oder auch täuſchen; die erſtern liegen unſerm Urtheil näher und wecken es ſtärker; in demſelben Maße aber, in welchem ihre Macht, uns zu verführen, wächſt, wächſt auch ihre Macht, unſer Urtheil zu berichtigen.

Der Gefahr alſo, welche die Macht der Autorität uns bringt, dürfen wir nicht ausweichen und wir dürfen ſie auch nicht fürchten, wenn wir uns mit ihr einlaſſen. Die Hülfe, welche ſie uns ſchafft, iſt nicht weniger groß. Vor allem aber haben wir, indem wir auf ſie eingehen, daran zu denken, daß die Menſchen eine ſittliche Gemeinſchaft bilden, in welchem kein Glied von dem Ganzen ſich abſondern darf. Hierauf weiſt uns die Geſchichte in ihrem ſtetigen Zuſammenhange hin; den einzelnen Menſchen mit der Bildung ſeiner Vernunft würden wir gar nicht verſtehen können, wenn wir ihn nicht als einen Zögling ſeiner Zeit betrachteten. Wie einen jeden andern, ſo müſſen wir auch uns ſelbſt aus unſerer Zeit heraus zu verſtehen ſuchen. Der Menſch iſt nicht ein Product der Natur allein, ſondern auch der Geſchichte der Vernunft. In ihr wächſt die Vernunft im allgemeinen unter der Hand der Ueberlieferung und ihrer Autorität. Dieſem Wachsthum würden wir uns entziehen, wenn wir uns der Autorität der Geſchichte entſchlagen wollten. Was die Vorzeit begonnen hat, ſollen wir fortſetzen; ſie hat eine Autorität über uns, weil ſie ein angefangenes Werk in der gegenwärtigen Bildung uns vorlegt, welches wir im Sinne der vergangenen Zeiten fortführen ſollen und nicht in unſerm Eigenwillen zur Seite legen dürfen, um

von neuem aus der rohen Natur heraus zu beginnen. Wer anders denkt, wer die Vergangenheit und ihre jetzt bestehenden Gebräuche austilgen möchte, um ein neues Leben für sich und andere anzufangen, der frevelt an dem Heiligthum der Geschichte und seine Werke werden vor der Macht der Zeiten nicht bestehen können.

Wer aber aus diesem Gesichtspunkt die Autorität der Geschichte über sein persönliches Leben betrachtet, wird auch bemerken müssen, daß zwischen Autorität und Vernunft nicht der unüberwindliche Streit besteht, welchen man sich eingebildet hat. In der Geschichte spricht das Wachsthum der Vernunft. Dieselbe Vernunft, deren Vermögen uns zugefallen ist und welche wir in uns zum Leben erwecken möchten, hat schon lange ihre Stimme erhoben in Menschen der Vergangenheit und redet auch jetzt noch in den Gewohnheiten, Sitten und Meinungen der gegenwärtigen Menschen. Wenn wir in der Mittheilung mit ihnen ihrer Autorität uns hingeben, haben wir nicht zu befürchten, daß wir einer unvernünftigen Macht in die Hände fallen, sondern nur eine uns ursprünglich fremde Vernunft suchen wir uns anzueignen. Das wird freilich nicht geschehen können, wenn wir gedankenlos in Trägheit des Willens und des Verstandes der Autorität der Gewohnheit uns hingeben, sondern dazu gehört eigenes Nachdenken und Prüfung dessen, was die Vergangenheit der Vernunft bietet. Wir sollen unterscheiden lernen, was in den Autoritäten der Gegenwart unserer eigenen Vernunft angeeignet werden kann, weil es vernünftig ist, und was Irrungen der Vernunft oder einer uns unzugänglichen Natur angehört. Das letztere müssen wir dahingestellt sein lassen; das erstere ist nur so lange für uns Autorität gewesen, als es noch nicht unserer Vernunft angehörte; sobald wir es uns angeeignet haben, hat sich die Autorität in Vernunft verwandelt. Was wir aber dahingestellt sein lassen müssen, das bleibt Autorität für uns; solange wir nicht seine

Gründe erkannt haben in Beſchränktheit oder Verirrung der Vernunft, hat es das Vorurtheil für ſich, daß noch Vernunft in ihm ſich werde entdecken laſſen, weil es von vernünftigen Menſchen gebilligt wird. Ungeprüft ſollen wir menſchliche Meinungen weder annehmen noch verwerfen. Im engſten Verband mit den übrigen Menſchen ſtehend, haben wir allem Menſchlichen unſere ſorgfältigſte Beachtung zu ſchenken und über das Urtheil der Menge uns nicht ſo zu erheben, als hätten wir die Vernunft allein für uns. Wir bedürfen der Leitung und des Unterrichts; das iſt das Fundament aller Autorität. Die Natur unterrichtet uns; darum hat ſie Autorität über uns; aber die Menſchen unterrichten uns, wenn nicht ſicherer, ſo doch beſſer; darum haben ſie eine ſtärkere Autorität über uns. Auch wo wir ſie nicht verſtehen, müſſen wir verſuchen, ob wir nicht zu ihrem Verſtändniß gelangen können.

Iſt es nicht ganz ebenſo auch in unſerm Verkehr mit uns? Auch uns lernen wir erſt verſtehen. Auch unſere Gewohnheiten üben eine Autorität über uns aus und unſere Vorurtheile können eine läſtige Autorität für uns werden, nicht immer aber ſind ſie von andern an uns herangebracht. Die Verſtändigung mit den Menſchen, welche wir ſuchen, erſtreckt ſich nicht allein auf den weitern Verkehr mit der großen Geſellſchaft, in welche uns die Geſchichte eingeführt hat, ſondern auch in dem kleinern Kreiſe unſers eigenen Bewußtſeins haben wir ſie zu erſtreben. Und erſt in dieſem werden wir auf die letzten Gründe der Autorität der Menſchen kommen, denn jedes Vorurtheil muß ſich erſt in unſerm Bewußtſein einniſten, um über uns Gewalt zu gewinnen. Nur dieſe Vorgänge in uns ſelbſt können uns ganz ins Klare ſetzen über die Bedeutung der Autorität.

Wir haben ſie zurückgeführt auf das Bedürfniß des Unterrichts. In ihm ſollen andere ſich uns mittheilen, die allgemeine Natur, die Menſchen. Dadurch lernen wir erſt uns ſelbſt verſtehen, weil wir als Glieder der Welt und der Menſchheit

uns erkennen ſollen. Der Unterricht aber geht dem Verſtändniß vorher, und wenn er Autorität auf uns ausübt, ſo iſt es das Geſetz, welches das Spätere vom Frühern abhängig macht, das Geſetz des Grundes und der Folge, was in der Macht der Autorität herrſcht. Die allgemeine Natur war früher als unſer Verſtändniß, ihre Erſcheinungen beherrſchen unſer Denken. Die Geſchichte der Menſchen geht ebenſo unſerm Verſtändniß voraus; ihrem Unterrichte folgt unſer Nachdenken. Auch in uns gehen frühere, kindiſche Gedanken unſerm reifern Verſtändniſſe voraus. Die Folgen unſers frühern Lebens müſſen wir auf uns nehmen, auch unſere Sünden. Erſt hiermit ſind wir auf den kleinſten Kreis unſerer Mittheilung und der Autorität des Unterrichts gekommen.

In dieſem Kreiſe finden wir eine Mittheilung der Gedanken und der Begehrungen. Der frühere Gedanke und das frühere Begehren, ſie vergehen nicht, ſowie ſie entſtanden ſind, ihre Folgen ſetzen ſich im Spätern fort. Wenn ſie auch bei ihrem Entſtehen Acte der Vernunft oder der Freiheit waren, jetzt ſind ihre Folgen etwas Nothwendiges und Natürliches geworden. Dieſer Act der Mittheilung vollzieht ſich in einem natürlichen Proceſſe; es iſt nicht die urſprüngliche Natur, welche in ihm auf unſere Gegenwart wirkt, ſondern eine durch unſer Denken und Begehren hindurchgegangene Natur; wir werden ſie daher eine zweite Natur nennen können; aber mit derſelben Nothwendigkeit wirkt ſie auf unſer gegenwärtiges Leben wie die erſte; das Geſchehene können wir nicht ungeſchehen machen; ſeine Folgen müſſen wir tragen. Das iſt dieſelbe Erſcheinung, welche uns in der Geſchichte der Menſchheit begegnet, die Autorität der Vergangenheit über die Gegenwart; in dem kleinern Kreiſe unſers perſönlichen Lebens tritt ſie uns nur näher, läßt ſie ſich weniger zurückweiſen und macht ſie uns die Nothwendigkeit und Heilſamkeit der Autorität fühlbarer.

Auch der doppelte Fall tritt dabei ein, des Schadens und des Nutzens der Autorität. Unſere erſten Gedanken und erſten

Willensacte treffen nicht immer das Richtige. Wie könnten wir von den kindiſchen Verſuchen, die Wahrheit zu finden, einen vollen Erfolg erwarten? Unſer Wille ſucht das Zweckmäßige, aber von ſinnlichen Begehrungen ſieht er ſich umſponnen und auch die Irrthümer, die Verworrenheiten unſers ſinnlichen Denkens und Begehrens haben ihre nothwendigen Folgen. Man braucht die Vorurtheile, welche aus dieſer Gewohnheit des Denkens fließen, nicht weit zu ſuchen. Die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe zeigt ſie maſſenweiſe. Wenn ſie von ſinnlichen Dingen redet und ihnen ſinnliche Erſcheinungen zurechnet, als wären ſie ihre Thaten, dann haben wir darin nicht voreilige Urtheile aus fremder Autorität zu ſehen; die gemeine Meinung hat uns darin nur beſtärkt; unſere eigenen kindiſchen Gedanken aber ſind es, was in ſolchen irrigen Vorurtheilen in uns nachwirkt. Doch dürfen wir auch wol annehmen, daß unſere erſten Verſuche im Denken und Wollen Richtiges zu Stande gebracht haben; dann ſie haben den Grund gelegt zu den jetzt erzielten Erfolgen. Ohne Prüfung werden wir alſo der Autorität unſerer frühern Erfahrungen nicht folgen dürfen; ihre Kritik wird aber auch etwas Haltbares in ihnen entdecken laſſen.

Dieſe Kritik iſt ebenſo nothwendig, wie ſchwer zu vollziehen. Wahres und Falſches ſind in den Anfängen unſers Lebens ſo untereinander gemiſcht, daß wir in keinem Punkte deſſelben das eine ohne das andere vorausſetzen dürfen. Auch wo die Prüfung uns alsbald das Irrige unſerer frühern Vorausſetzungen zeigt, iſt nicht das Ganze zu verwerfen, vielmehr bleibt die Autorität des Frühern über das Spätere, ſolange wir noch auch im Irrthum Richtiges zu entdecken die Hoffnung hegen dürfen. Die Verworrenheit unſerer ſinnlichen Vorſtellungen gibt uns kein Recht, dieſe Vorſtellungen ganz zu beſeitigen; wir würden das auch nicht vermögen; jedes ihrer Elemente drückt als ein Beſtandtheil unſers Bewußtſeins in ſeinen Folgen nothwendig auf unſer künftiges Leben. Daher bleibt uns als

Aufgabe nur übrig, das Irrige in ihrer Verbindung aufzulösen und die richtige Verbindung an ihre Stelle zu setzen. Das ist die Aufgabe der Kritik, welche nur in einem langen Leben sich wird vollziehen lassen. Daher behauptet unser früheres Leben seine Autorität für unsere Gegenwart. Die Elemente, welche es in unser Bewußtsein gebracht hat, sollen uns belehren; der Irrthum, welcher in ihrer Verbindung sich finden mag, darf uns nicht abhalten, diese Belehrung anzunehmen.

Wenn wir aber das Wohlthätige der Autorität erkennen wollen, haben wir vorzugsweise auf die Folgen unserer richtigen Entschlüsse und Gedanken zu sehen. Die Irrthümer des frühern Lebens geben eine Autorität ab, aber nur eine schwankende; was in unsern Entschlüssen und Gedanken Gutes war, das bietet eine sichere Stütze für unsere weitern Fortschritte. Von unserer Vernunft gefaßt in einer freien That, nicht für jetzt allein, sondern als Gewinn für alle Zukunft, bleibt es als eine zweite Natur in unserm Besitz, als eine Natur, welche von unserer Vernunft ausgegangen und mit ihr geeinigt mit Nothwendigkeit unsere weitern Entschlüsse und Gedanken beherrscht. Es ist dies die Natur der Grundsätze, welche ihre Folgerungen fordern. Die Schlüsse, welche wir aus ihrer Anwendung auf unser gegenwärtiges Wollen und Erkennen ziehen, finden wir nothwendig; sie vollziehen sich infolge des Naturgesetzes, welches das Vergangene in der Gegenwart fortsetzt. Sie sind die nothwendigen Consequenzen unsers eigenen Lebens. Es ist ein Naturgesetz, welches die Folgen der Vergangenheit auf die Zukunft überträgt; in dem Wesen unsers Lebens liegt es, weil es Entwickelung ist, welche nicht duldet, daß schon zur Thätigkeit gekommene Kräfte zum Grade des unthätigen Vermögens zurücksinken. Wir sollen uns consequent bleiben und haben es der Natur zu danken, daß sie in dieser Aufgabe uns unterstützt, indem sie die Folgen unsers spätern Lebens ohne unsern und selbst wider unsern noch schwankenden Willen erhält.

Die Nothwendigkeit des Schließens aus den früher gefaßten Grundſätzen nennen wir die logiſche Nothwendigkeit, weil die Vernunft in richtiger Erkenntniß der Geſetze, unter welchen ihr Leben ſteht, ſie billigt; aber ſie iſt nichtsdeſtoweniger einem Naturgeſetze gehorſam, nur nicht einem Geſetze der allgemeinen, ſondern unſerer eigenen Natur. Daß die Folgen dieſes Geſetzes von andern Geſetzen geſtört werden können und die Conſequenz unſers Lebens nicht in allen Fällen ſogleich deutlich ſich herausſtellt, ändert das Weſen dieſes Geſetzes nicht; mit andern Naturgeſetzen iſt ihm das gemein.

Erſt mit dieſen Betrachtungen haben wir die ganze Weite deſſen erreicht, was unter Autorität zu verſtehen iſt. Unſere früher gefaßten Ueberzeugungen üben eine Autorität über unſer folgendes Denken und Leben aus; ſie verwandeln ſich in Grundſätze. Die Skeptiker haben dieſe Macht der Autorität beſtritten, indem ſie alle Grundſätze für verwerfliche Vorurtheile erklärten; ſie wollten nur das Denken für ein Wiſſen anerkennen, welches durch unwiderlegliche Gründe bewieſen werden könnte. Dieſe beiden Maximen ſtehen in Widerſpruch untereinander. Die erſtere fordert ein von aller Autorität, auch der eigenen Grundſätze freies Denken, die andere will nur das Denken für ein Wiſſen anerkennen, welches durch vollkommen ſichere Grundſätze bewieſen werde. Dieſer Widerſpruch deckt nur auf, warum der Streit über Vernunft und Autorität ſich handelt. Die erſte Maxime will eine Freiheit des Denkens, welche von keinem frühern Denken beſtimmt, im unmittelbaren Erkennen der Ausdruck unſers gegenwärtigen zweifelnden oder gewiſſen Bewußtſeins ſei, die andere will Wiſſen nur da zugeſtehen, wo das gegenwärtige Denken durch ausreichenden Beweis vermittelt werde. Der Skeptiker widerſpricht ſich, indem er auf der einen Seite das unmitelbare Wiſſen leugnet, auf der andern Seite unmittelbar zu wiſſen behauptet, daß nur das durch Beweis gehörig vermittelte Denken ein Wiſſen ſei. In denſelben

Widerſpruch verfallen alle die, welche alles bewieſen haben wollen und die Autorität der Grundſätze leugnen. Es ſtellt ſich hierdurch heraus, daß der Streit zwiſchen Vernunft und Autorität auf einem Streit über mittelbares und unmittelbares Erkennen beruht. Die, welche der Vernunft ausſchließlich das Wort reden, wollen das freie Denken der Gegenwart, welches von keiner Autorität der Vergangenheit, auch nicht ihrer frühern Gedanken ſich beſtechen läßt; die, welche von der Autorität alles erwarten, mistrauen dem gegenwärtigen freien Denken und wollen nichts zulaſſen, als was die Vergangenheit verbürgt hat.

In welche heilloſe Verwirrung die Gegner aller Autorität ſich geſtürzt haben, das leuchtet nun auch ein, wenn ihre Forderungen darauf gegangen ſind, daß wir nichts ohne Beweis annehmen ſollten. Jeder Beweis gewährt ja nur ein durch früheres Denken vermitteltes Denken; er beruht entweder auf Erfahrung oder auf Grundſätzen der Vernunft, welche früher erkannt worden ſind. Nicht weniger verworren iſt es, wenn die Gegner der Autorität von der Natur ihre Belehrung erwarten; ſie werfen ſich dadurch nur der ſtärkſten Autorität in die Arme. Unſere Unterſuchungen haben uns darauf geführt, daß alle Autorität auf der Macht der Natur über die Vernunft beruht, daß die Autorität der Sinne, d. h. der reinen Naturerſcheinungen, den Anfang aller Autorität abgibt, daß ſich daran auch die Autorität anderer Menſchen anſchließt, der uns zunächſtliegenden Natur, die wir als die uns verwandteſte am beſten verſtehen können und mit deren Entwickelungen wir am engſten zuſammenhängen, daß endlich auch die Autorität, welche wir der früher erworbenen Bildung unſerer Vernunft einräumen, den natürlichen Folgen des Frühern auf das Spätere angehört. Wer ſich alſo der Autorität im allgemeinen entziehen will, der will der Natur ſich entziehen, der denkt, die Künſte ſeiner Vernunft ohne Hülfe der Natur vollbringen zu können.

Die Thorheit eines ſolchen Gedankens macht ſich in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung am fühlbarſten an der Folge unſerer Gedanken. Die, welche am ſtärkſten auf reine Vernunft gedrungen haben, haben zugleich am ſtärkſten auf Beweis gedrungen und im Streite gegen die Autorität überſehen, daß ſie zum Beweiſe auf die Autorität früherer Gedanken ſich berufen mußten. In der mittelbaren Erkenntniß durch den Beweis waren ſie ſich bewußt, in den Folgerungen die Gründe gegenwärtig zu haben; ſie konnten daher behaupten, daß ſie in unmittelbarer Erkenntniß mit gegenwärtigem Geiſte ihre Gedanken vollzögen; aber das hatten ſie vergeſſen, wie ſie zum Beſitz dieſer Gründe gekommen wären und daß in ihnen die Autorität ihrer frühern Erkenntniß nachwirkte. Wir müſſen uns daran erinnern, daß wir in unſerm gegenwärtigen Denken die Vermittelungen durch unſer früheres Denken nicht entbehren können und unſere gegenwärtige Vernunft auf der Natur unſerer früher erworbenen Bildung beruht. Die Autorität unſers frühern Lebens kann verwerfliche Vorurtheile mit ſich führen; wir werden ſie aber nicht los, wenn wir ihre Verworrenheit nicht auflöſen. Auf der Autorität unſers frühern Lebens beruhen auch die richtig ausgebildeten Gedanken, welche zur Beſſerung unſerer Irrthümer und zur weitern Entwickelung unſerer Erkenntniſſe führen. Es iſt mit Einem Worte die Erfahrung unſers frühern Lebens, was ſeine Autorität über unſere Vernunft ausübt. Wer nur aus reiner Vernunft ſeine Entſchlüſſe und Gedanken faſſen wollte, der würde die Erfahrung verwerfen müſſen, um in den Erleuchtungen des Augenblicks zu leben. Die Beweiſe, welche wir führen, ſind die Früchte der Erfahrung, welche die ſchon gewonnene Bildung zur Grundlage neuer Fortſchritte macht; in den Anwendungen, welche wir von ihr machen auf unſer gegenwärtiges Leben, ziehen wir nur neuen Gewinn an den alten heran. Ebenſo wie die Autorität, hat man auch die Erfahrung der Vernunft entgegengeſetzt; beide aber ſollen ſich ver-

einigen, weil das gegenwärtige Leben der Vernunft nicht darauf ausgehen ſoll, ihr früheres Leben auszulöſchen, ſondern zu beſtätigen und auszuführen.

Dieſelben Geſichtspunkte haben wir auch für die Autorität anderer Menſchen über uns geltend zu machen. Das Leben der Vernunft erſtreckt ſich weit über den einzelnen Menſchen hinaus; dieſelbe Vernunft, welche in andern iſt, kann ich mir aneignen; was in meinen Genoſſen war, kann ſpäter auf mich übergehen; als ein ſchon ausgebildetes Gut kann ich es von ihnen übernehmen. Das Leben der Vernunft in den Menſchen iſt ein gemeinſames, und das iſt der Vorzug der in ihm erworbenen Güter vor den ſinnlichen Beſitzthümern, daß ſie Gemeingüter ſind, deren Eigenthum nicht am einzelnen haftet, die ein jeder ſich aneignen kann, ohne ſie andern zu entziehen. Erſt durch die Theilnahme an dieſen Gemeingütern gewinnt die Vernunft des einzelnen einen Umfang, der ihr genügen kann. Durch die Erfahrung aber vom Leben der andern gelangt der einzelne zu dieſer Theilnahme; ohne dieſe Erfahrung würde ſeine eigene Vernunft auf die engſten Grenzen beſchränkt ſein. Daher läßt ſich auch die Autorität fremder Erfahrungen und fremder Gemeingüter der Vernunft, welche uns jene Erfahrung zuführen ſoll, von dem Wachsthum unſerer eigenen Vernunft nicht abhalten. Gegen dieſen Gewinn, welchen wir aus den Erfahrungen und Mittheilungen der andern ziehen, ſind die Gefahren von der Autorität anderer doch nur geringzuachten. Verwerfliche Vorurtheile kann ſie an uns bringen; die allgemein verbreitete Meinung kann einen ſchwer zu beſiegenden Druck auf unſer freies Urtheil ausüben; Wachheit unſerer eigenen Vernunft wird uns dadurch anempfohlen; man wird zu der Maxime getrieben, daß wir kein fremdes Urtheil ungeprüft zu dem unſerigen machen ſollen; im Grunde genommen, verſteht ſich das von ſelbſt; denn jedes fremde Urtheil iſt nur äußerlich an uns herangetreten und nur durch unſer eigenes Verſtändniß kann es

unſer werden; aber dadurch werden wir nicht von der Autorität entbunden, welche nicht das Urtheil, ſondern die Erfahrung der andern über uns hat und welche die Theilnahme an den Gemeingütern der Vernunft in Erweckung unſers eigenen Urtheils verſtärkt. In der Gemeinſchaft mit andern vernünftigen Weſen ſoll unſere Vernunft wachſen; von dieſer Gemeinſchaft dürfen wir uns aus Furcht vor verwerflichen Vorurtheilen nicht losſagen.

Gewöhnlich iſt es nur dieſe Autorität anderer Menſchen, vor welcher man zu warnen pflegt. Wir ſollen ihren Worten nicht trauen, denn ſie ſind trügeriſch; ſie geben Meinungen vor, welche ſie nicht hegen, und die Meinungen ſelbſt, welche ſie aufrichtig ausſprechen, ſind voll von verwerflichen Vorurtheilen. Dieſe Warnungen jedoch treffen nur die ungenügende Auslegung der Erſcheinungen. Wir laſſen uns betrügen durch das trügeriſche Wort; den Sinn, der hinter ihm verborgen wird, wiſſen wir nicht zu erforſchen; oder die Meinung, welche ſich für ein reifes Urtheil gibt, täuſcht uns über ihren Werth und oberflächlich bleiben wir an den Worten haften und ſprechen ſie nach, aber das Urtheil, welches wir auszuſprechen ſchienen, iſt nicht auf uns übergegangen. Nur dieſe ungenügende Auslegung der Ueberlieferung macht ſie gefährlich für unſer eigenes Urtheil. Freilich ſchwer iſt ſie zu überwinden, weil der Umfang der Ueberlieferung ſo groß iſt, daß der einzelne ſie kaum faſſen kann; aber es bleibt doch ſeine Aufgabe, in das Verſtändniß der Ergebniſſe, der Reſultate der Geſchichte ſo viel als möglich ſich hineinzuarbeiten.

Mit Umgehung dieſes weiten Weges durch die Ueberlieferungen der Menſchen hat man ſich an die Natur zu halten gedacht in unſerm Unterricht für die Kunſt des Lebens, wie man auch in der ſchönen Kunſt von der Nachahmung der Natur einen beſſern Unterricht erwartet hat als von den Beiſpielen der Meiſter. Aber wir haben ſchon geſehen, daß man dadurch

weder von der Autorität überhaupt noch von der Autorität der Menſchen loskommt. Die Natur lernen wir durch das Auge der Menſchen ſehen, und wenn es unſer eigenes Auge ſein ſollte, ſo würde es ein menſchliches Auge ſein. Mit Abſicht täuſcht ſie uns nicht, aber wir täuſchen uns, wenn wir ihre Erſcheinungen für die reine Wahrheit nehmen. Von dieſen Täuſchungen iſt unſer Unterricht durch die Natur erfüllt, wenn wir in der gewöhnlichen Vorſtellung den Dingen ihre Erſcheinungsweiſen als ihre ſinnlichen Eigenſchaften beilegen. Da verfahren wir nicht anders, als wenn wir Redensarten der Menſchen uns aneignen, ohne ihren Sinn zu verſtehen. Wenn wir die Autorität der Natur recht gebrauchen wollten, ſo würden wir ihre Zeichen in das Verſtändniß unſerer Vernunft zu überſetzen haben. Die Einigkeit zwiſchen Autorität und Vernunft kann nur erreicht werden, wenn wir erkennen, daß jene daſſelbe uns mittheilen will, was dieſe billigen muß. In unſern Erfahrungen über die Natur wird dies ſelten erreicht; die meiſten von ihnen müſſen wir als Erfahrungen auf Autorität hinnehmen, ohne ihre Bedeutung für die Vernunft wenigſtens in ihren Einzelheiten entdecken zu können.

Was wir jedoch im einzelnen jetzt nicht verſtehen können, das haben wir noch nicht für unverſtändlich im allgemeinen zu erklären. Die ſichern Erfahrungen der Natur ſuchen wir getreu in unſern Ueberlieferungen feſtzuhalten, weil wir auf ihr endliches Verſtändniß hoffen. Im allgemeinen ſind wir davon überzeugt, das jedes Zeichen einen Sinn hat und wir nicht ablaſſen ſollen, ihn zu erforſchen. Wenn in der Natur dieſer Sinn uns viel tiefer verborgen liegt als in den Worten der Menſchen, ſo werden wir die Erſcheinungen der Natur nur als Hinweiſungen auf die verborgenſte Wahrheit zu betrachten haben. Zwecke der Vernunft ſuchen wir auch in der Natur, weil ſie unſerm vernünftigen Leben dient; für ſolche Zwecke ſcheint ſie uns angelegt; wenn ſie in ihren urſprünglichen Anlagen ſolche

Zwecke trägt, dann birgt ſie Vernunft in ihrem tiefſten Grunde, dann wird ihr Sinn unſerer Vernunft nicht unbedingt unzugänglich ſein, weil ſie auf eine Vernunft uns hinweiſt, welche freilich der menſchlichen Vernunft weit überlegen iſt, aber doch unſerm Verſtändniſſe durch die Zeichen der Natur ſich mittheilt.

Wir berühren hiermit das Gebiet der Autorität, welches man am meiſten geſcheut hat. Die Vernunft, welche in den Zeichen der Natur ſich uns verkündet, welche auch nicht weniger in den Erſcheinungen des menſchlichen Lebens ſich offenbart, iſt die Vernunft Gottes; die Autorität, welche ſie über uns durch ihre Zeichen ausübt, iſt die religiöſe Autorität. Sie wird am meiſten geſcheut, nicht allein weil ſie die höchſte iſt, ſondern auch weil ſie im tiefſten Dunkel liegt und daher am leichteſten mit Täuſchungen des Aberglaubens ſich umgibt. Daher haben wir ſie an den Schluß unſerer Unterſuchungen ſtellen müſſen.

Die Natur hat dem Menſchen die Ehrfurcht vor dem Göttlichen eingepflanzt. Die religiöſe Autorität iſt auch die früheſte. Es beſtätigt ſich hierin, daß die Autorität auf dem Einfluß des Frühern auf das Spätere beruht. Sowie der Menſch zum Bewußtſein erwacht, wohnt ihm das Bewußtſein bei ſeiner Abhängigkeit von einer höhern Macht. Sein Daſein iſt nicht von ihm. Unbekannt aber ſind ihm die Quellen ſeines Lebens. Sie zu entdecken wird er von ſeiner Vernunft getrieben. Er ſucht ſie in ſeinen Aeltern, in Kräften, die ihnen die Natur verliehen; an einzelnen mächtigen Naturerſcheinungen, welche das menſchliche Leben beherrſchen, haftet ſein Blick; ſie feſſeln ihn nicht, die ganze Natur ſcheint ihm die Quelle ſeines Lebens zu ſein. Doch auch die ganze Natur iſt wie er, ins Daſein getreten, nicht von ſich. Alle die Naturerſcheinungen und die Erſcheinung der ganzen Natur, bei welchen ſeine Gedanken in der Forſchung nach den Quellen ſeines Lebens verweilten, erſcheinen ihm nun nur als Stellvertreter eines Urgrundes, welcher allem das Daſein gegeben. Dieſer Schöpfer aller Dinge, mag er ihn früher

oder ſpäter finden, iſt der Gegenſtand ſeiner Verehrung. Aber nur ein Gedanke iſt das, dem er im allgemeinen ſich hingibt, der alle ſeine beſondern Gedanken überſteigt, ſein Gott bleibt ihm unbekannt. Und doch will ſeine Vernunft, daß er erkannt werde. Der Gedanke an Gott den Schöpfer ſoll nicht müßig ſtehen bleiben; man will wiſſen, was er ſchafft und gebietet; man will verſtehen, was er in ſeiner Schöpfung uns offenbart. Damit ſind wir wieder an alle die Zeichen ſeiner Macht verwieſen, welche wir als Stellvertreter Gottes verehrten. Indem wir ſie als Zeichen ſeines Willens, ſeiner Zwecke mit ſeinen Geſchöpfen, zu deuten verſuchen, gerathen wir in die Gefahr, an die Stelle des Glaubens den Aberglauben zu ſetzen. Wir haben ihn zu meiden, ohne den Glauben aufzugeben. Die Gefahr des Irrthums darf uns nicht vom Denken abſchrecken; die Gefahr des Misbrauchs der Autorität darf uns nicht zur Verwerfung aller Autorität verleiten.

Der Grund der Religion iſt ſchon angedeutet worden. Das Bewußtſein, daß wir und alle weltliche Dinge ihr Daſein und ihr Leben nicht von ſich haben, leitet unſere Gedanken zu Gott, dem ewigen Grunde alles zeitlichen Werdens. Daß wir ihn in unſerm zeitlichen Denken nicht ergründen können, darf uns nicht abhalten, an ihn zu denken. Unſere Philoſophie müht ſich in allgemeinen, abſtracten Gedanken um die Fragen nach ihm und ſeinem Verhältniß zu Natur und Vernunft; ſie ſieht alle Dinge in ihm gegründet und weiß, daß nichts ohne ihn begriffen werden kann. Wer das erkannt hat, kann auch nicht ſtehen bleiben bei ſolchen allgemeinen Gedanken an Gott. Sie laſſen uns nicht die Hände in den Schos legen; ſie fordern uns auf, alles Sein und Werden der Dinge im Lichte dieſer Gedanken zu erblicken. Von jeher hat ſich der Menſch mit ihnen beſchäftigen müſſen; die Quelle ſeines Daſeins und Lebens war ihm nicht fremd; in ſeinem Bewußtſein offenbarte ſie ſich ihm. Der Gedanke an die Unerforſchlichkeit Gottes würde gemisbraucht werden,

wenn er davon abhalten sollte, den Offenbarungen nachzuforschen, in welchen sich mehr oder weniger von ihm uns verkündet. Unerforschlich ist er wol in seiner ganzen Wahrheit, aber seine Geschöpfe und alles, was in ihnen lebt, sind seine Werke und aus den Werken lernen wir den Meister erkennen. Nun ist es aber auch deutlich, daß eine solche Erkenntniß nicht Sache der Philosophie ist. Denn nicht in allgemeinen Gedanken bewegt sie sich; von den Werken müssen wir erfahren, den Meister lernen wir nur aus der Güte seiner Werke beurtheilen. Das ist der Grund, welcher uns an die Zeichen Gottes in der Natur und in der Geschichte verweist, wenn die Religion uns zur Verehrung Gottes anleiten will.

Man wird sagen können, daß wir hier auf die Quelle aller Autorität gekommen sind. Der Ursprung alles unsers Unterrichts und aller Weisungen für unser Leben hat sich uns eröffnet, die älteste Weisheit, der Grund unsers Daseins, unsers Lebens und aller Ueberlieferung; denn nicht allein Gedanken, sondern auch Sein wird uns überliefert von dem ersten Anfange an durch alle weitern Folgen. Alles, was wir überliefert empfangen, haben wir als Gabe Gottes zu verehren. Die Furcht Gottes ist der Anfang aller Weisheit. Alle Ueberlieferung, alle Autorität wird hierdurch geheiligt. Das ist der Grund gewesen, weswegen man in der Religion nicht mehr von menschlicher Autorität oder Autorität der Natur, sondern von göttlicher Autorität geredet hat. Es gehört dies zu den übergreifenden Gedanken, welche in ihrer Anwendung von selbst ihre Berichtigung finden.

Ueberall haben wir Zeichen Gottes vor uns. Seine Geschöpfe, ihr Leben und seine Erfolge geben Zeugniß von ihm und die ganze Welt hat göttliche Autorität, wie eine Schrift oder Rede Gottes. Das ist die uralte und unvergängliche Offenbarung Gottes. Aber in keinem Dinge der Welt hat Gott unmittelbar zu uns gesprochen; seine Werke, seine Geschöpfe, reden,

nicht Gott ſelbſt redet; Gott ſchafft, aber nicht Erſcheinungen, ſondern Weſen. Es widerſpricht dem Begriffe der Offenbarung, daß er anders als durch Vermittelung unſerer Erfahrung, in ſeinen Werken in uns und außer uns ſich uns kundgebe. Gegen dieſen Satz werden die Meinungen des Alterthums oder neuerer Schwärmer, als hätte Gott in ſeiner ganzen Herrlichkeit ſonſt oder jetzt zum Menſchen ſich herabgelaſſen, keinen Beſtand haben können.

Wenn nun von göttlichen Offenbarungen die Rede war, ſo mußte man immer die menſchlichen oder natürlichen Mittel von dem göttlichen Sinn unterſcheiden. Die meiſten Erſcheinungen aber wollten den letztern gar nicht entdecken laſſen; daher hat alle Religion dazu ihre Zuflucht nehmen müſſen, nur in einigen Erſcheinungen Zeichen Gottes zu erkennen. Dies ſtimmt nicht mehr der allgemeinen Offenbarung Gottes bei, welche uns aus dem Gedanken floß, daß in allem Geſchöpf Gottes Macht gegenwärtig ſei. Die Religion hält dieſen Gedanken feſt. Gott predigen Erde und Himmel und alle ihre Heerſcharen; aber ihre Sprache hören oder verſtehen wir nicht. Um Gottes Gebote und Lehren zu vernehmen, muß man an beſondere Offenbarungen ſich wenden. Die Religion hat damit die göttliche Autorität aller Ueberlieferung aufgegeben und es kann nicht fehlen, daß hierdurch auch die Autorität ihrer eigenen Ueberlieferung getroffen wird. Wer an der einen Stelle ſondernden Verſtand zuläßt, hat kein Recht, ihn von anderer Stelle zurückzuweiſen. Wenn man das eine für rein, das andere für unrein hält, ſo will man den Beweis ſehen für die Richtigkeit dieſer Unterſcheidung, und nicht mehr die unmittelbar einleuchtende Erkenntniß, ſondern die Autorität unſers frühern Denkens erhält die Entſcheidung. Die Unterſcheidung wird in einem relativen Sinne ſich behaupten laſſen; man wird Beweiſe für ſie führen können, aber ſie werden nicht aus der heiligen Ueberlieferung, ſondern aus einer Betrachtung über ſie zu ziehen ſein,

und nur ein relativer Grund kann sie stützen; denn es bleibt wahr, daß Zeichen Gottes überall vorhanden sind, die Unterscheidung aber zwischen Heiligem und Unheiligem beruht nur darauf, daß sie in einigen Erscheinungen uns mehr, in andern uns weniger verständlich auf Gott hinweisen. Da es sich hierbei nur um ein Mehr oder Weniger handelt, werden wir auch Bestandtheile des Heiligen zulassen müssen, welche uns weniger verständlich und weniger heilig sind. Es trifft dies die natürlichen oder menschlichen Mittel, durch welche die Offenbarungen Gottes hindurchgehen müssen.

Diese Betrachtungen rufen zu ernster Prüfung der göttlichen Autorität auf, welche wir einzelnen Erscheinungen in religiösem Glauben beilegen. Nicht in Bausch und Bogen haben wir sie zu nehmen, in ihren Einzelheiten sollen wir sie untersuchen. Wir haben die Mittel zu unterscheiden, durch welche Gott sich uns offenbart, von dem, was er uns offenbaren will durch sie. Wenn wir nun die Mittel ansehen, so finden wir sie von derselben Art, welcher wir schon sonst Autorität beigelegt haben; sie gehören der Natur, den Menschen und unsern eigenen frühern Ueberzeugungen an; wenn wir den Gehalt der Offenbarungen betrachten, so unterscheidet er sich doch auch weniger stark von andern Autoritäten, als es dem ersten Blicke nach scheinen möchte. Die religiösen Autoritäten wollen uns Belehrungen für unsern Verstand, Gebote für unsern Willen mittheilen; dieselben Zwecke haben alle Autoritäten; alle Autoritäten richten sich an den Verstand und den Willen der Menschen, jenen wollen sie zur Wahrheit, diesen zum Guten anleiten. Nur darin könnte man einen Unterschied suchen, daß die religiösen Autoritäten religiöse Lehren und Gebote, die weltlichen Autoritäten nur Weltliches mittheilen. Aber sollte nicht auch dieser Unterschied mehr scheinbar als wahr sein? Alle gute Lehre kommt von Gott; in jedem guten Werke haben wir sein Gebot zu erfüllen. Was wir gewissenhaft vollziehen, das ist in reli-

giöſer Geſinnung zu vollziehen. Die göttliche Autorität dehnt ſich über unſer ganzes Leben aus und umfaßt daher alle weltliche Autorität; ſie muß daher auch ebenſo ſorgfältig geprüft werden wie dieſe. Daher ſind auch die weltlichen Autoritäten in der Ehe, in der Familie, im Staate von der Religion geheiligt und als göttliche Gebote betrachtet worden.

Wir wollen hierdurch nicht leugnen, daß die religiöſe Autorität einen höhern Grad des Anſehens in Anſpruch nehmen dürfe als andere Autoritäten; nur dagegen verwahren wir uns, daß ſie anderer Art ſei als die übrigen. Vor den Täuſchungen, welche uns Gradunterſchiede für ſpecifiſche nehmen laſſen, haben wir auf unſerer Hut zu ſein. Wenn wir eine Autorität göttlich nennen, ſo bezeichnen wir damit nur den höchſten Grad ihrer Gewißheit; wir fügen ihr die Behauptung hinzu, daß ſie als Autorität zu gelten verdient, weil wir davon überzeugt ſind, daß Gott unſern Gehorſam gegen ſie gebietet. Solche Betheuerungen verkappen ſich im Prädicate.

Wir haben alſo die religiöſe unter keinen andern Geſichtspunkt zu bringen als alle übrige Autoritäten und nur die Frage noch zu erörtern, warum ihr der höchſte Grad des Anſehens beigelegt wird. Doch dafür finden ſich auch ſchon die Gründe im Vorigen. Die religiöſe Autorität finden wir überall mit der menſchlichen Autorität verbunden. Naturerſcheinungen wecken wol den Glauben der Menſchen, und die Offenbarung Gottes in der Natur ſeiner Geſchöpfe dürfen wir nicht preisgeben; aber erſt in den Glauben der Menſchen muß ſich die Naturerſcheinung umſetzen, um eine religiöſe Bedeutung zu gewinnen, und die Verehrung Gottes in der Natur iſt nur der niedrigſte Grad der Religion, ihre allgemeinſte Grundlage, denn ſie verräth uns nichts von den beſondern Geboten Gottes, welche wir in unſerm Leben befolgen ſollen. Dagegen der Glaube der Menſchen ſchreibt uns ſolche Gebote vor und in allen Religionen hat man ſich an ſolche menſchlich autoriſirte

Gebote und Lehren gehalten im patriarchalischen, im nationalen, im allgemein menschlichen Glauben. Daher kann die natürliche Religion sich nicht behaupten; sie steht in der äußersten Ferne von Gott, und positive Religionen, d. h. Religionen, welche auf geschichtlichen Ueberlieferungen der Menschen beruhen, bringen uns erst Gott näher, indem sie verständliche Gebote geben, welche wir als Gottes Gebote verehren sollen. Wir können das nur in Uebereinstimmung finden mit dem, was wir früher über den Vorzug der menschlichen vor der natürlichen Autorität gesagt haben. Die Autorität der Natur ist sicher, aber sie zwingt uns nur, die Erscheinungen anzuerkennen, sie gewährt uns über die Erscheinungen hinaus keine Belehrung; die Belehrungen der Menschen gehen weiter; sie bieten uns verständlichere Erscheinungen dar. Die positive Religion, welche aus solchen Belehrungen hervorgeht, hat auch Antheil an diesem Vorzuge der menschlichen Autorität. Daß sie den höchsten Grad der Autorität sich zuschreibt, beruht nur darauf, daß sie auf das zuverlässigste Urtheil der Menschen sich beruft.

In der Geschichte der Menschheit suchen wir einen Faden, der das krause Gewirr der Begebenheiten planmäßig zusammenhält und die Urtheile und Unternehmungen der Menschen einem Zwecke zuführt, den wir nur im allgemeinen ahnen, von dem wir aber nur zum kleinsten Theile wissen. Dieser Faden, wenn wir ihn entdecken könnten, würde einen besondern Werth in Anspruch zu nehmen haben. In unserm Urtheile über die Geschichte, in der Führung unsers Lebens müßten wir an ihn uns halten. Einen solchen Faden sieht man in der heiligen Geschichte. In ihr führt Gott die Menschheit wie ein Erzieher ihrem Zwecke entgegen, welcher in der Zukunft liegt und nur dem Glauben, nicht dem Wissen offenbar ist. Wie Kinder für eine ihnen verborgene Zukunft erzogen werden und ihren Erziehern Glauben und Gehorsam schenken, so soll das Gemüth frommer Menschen der Führung Gottes sich überlassen. Es ist

der Glaube an die Vorsehung Gottes, auf welchen diese Annahme sich stützt. Sie sieht in der Geschichte einen zweckmäßigen, vernünftigen Verlauf; gegen die Vernunft in der Geschichte kann sie nicht streiten, einen Zweck derselben und einen Fortschritt zu ihm muß sie voraussetzen. Die Autorität dient ihr nur als Mittel, die Vernunft weiter zu bringen; durch den Glauben an sie will sie den Willen und die Erkenntniß des Menschen stärken. Und die Mittel, welche den Glauben wecken sollen, sind die Menschen, die Boten Gottes, welche in der heiligen Geschichte eine leitende Autorität gewinnen; ihre Lehren, der Zusammenhang ihres Lebens, die Geschicke der Menschheit in ihrem stetigen Verlauf und in ihren besten Erfolgen an diesen Glauben sich anschließend, lassen uns jenen Faden erblicken, welcher Licht über die ganze Geschichte verbreitet. Wenn von diesen Annahmen uns etwas zurückschrecken sollte, so würde es nur darin liegen können, daß sie nur einem Theile der Geschichte eine solche Autorität über unser Urtheil einräumen; aber gewiß wird sich auch dies rechtfertigen lassen. Denn wenn wir auch zugeben müssen, daß die ganze Geschichte unter der Leitung Gottes steht und dem Zwecke der Menschheit zuführen soll, so müssen wir doch bekennen, daß wir nur einen Theil derselben übersehen und in vielen ihrer uns bekannten Theile nichts finden können, was uns in den Zwecken unsers Lebens als Vorbild dienen könnte. Die Geschichte ist da heilig, wo wir in ihr den Finger Gottes erkennen.

Vor zwei Fehlern haben wir uns in dieser Autorität, welche wir der heiligen Geschichte einräumen, zu hüten. Weder zu weit noch zu eng sollen wir den Kreis ziehen, in welchem wir unser Verständniß der göttlichen Schickungen suchen. Das letztere würde geschehen, wenn wir die heilige Geschichte ein für allemal auf einen abgeschlossenen Kreis beschränken wollten. Wir würden sie dadurch außer Verbindung mit der Profangeschichte setzen und uns das tiefere Verständniß derselben ab-

ſchneiden. Denn um ſo tiefer erkennen wir jeden Theil der Geſchichte, je enger wir ihn in Zuſammenhang mit dem Ganzen finden. Das erſte würde eintreten, wenn wir alles, was in den Kreis der heiligen Geſchichte fällt, für gleich heilig hielten. Auch in ihr haben wir die Mittel vom Zweck zu unterſcheiden; eine kritiſche Prüfung ihrer Beſtandtheile iſt unentbehrlich. So wie Gott durch Menſchen zu Menſchen redet, kann es nicht ausbleiben, daß die Unvollkommenheiten der menſchlichen Mittheilung ſeine Offenbarung trüben.

Was wir alſo göttliche Autorität nennen, bezeichnet nur den höchſten Grad der geſchichtlichen oder menſchlichen Autorität und fügt dem die Verſicherung hinzu, daß ſie auf Gott zurückgeführt werden dürfe als auf die Quelle aller Autorität. Sitten und Gewohnheiten der Menſchen hat hierdurch die Religion geheiligt. Als Grund aller Autorität dürfen wir Gott betrachten; auch die natürliche Autorität der ſinnlichen Erſcheinungen, auch die Autorität unſerer Erleuchtungen haben wir auf ihn zurückzuführen, aber bei dieſen Autoritäten finden wir es nicht nöthig, hinzuzufügen, daß ſie von Gott kommen, weil ſie von ſelbſt ſich beglaubigen; die Autorität der Menſchen, welche in der Geſchichte ſich ausſpricht, ſteht in der Mitte zwiſchen den beiden Extremen in einer weniger ſichern Lage; da bedarf ſie der Beſtätigung. Den ſinnlichen Erſcheinungen vertrauen wir, weil ſie Zeugniß ablegen nur für ſich ſelbſt, ihr Verſtändniß uns überlaſſen; unſern eigenen frühern Erleuchtungen vertrauen wir, weil unſere Vernunft für ſie zeugt; aber das Urtheil anderer Menſchen will nicht allein von Erſcheinungen, ſondern auch von ihrem Sinn mit uns reden, ſeine Erleuchtungen uns aufdrängen; dafür iſt eine weitere Beglaubigung nöthig. Wir finden ſie in dem Urtheil der Geſchichte, d. h. der andern Menſchen, welche jenen Erleuchtungen beigeſtimmt haben; ihre Erfolge in der Geſchichte laſſen uns annehmen, daß in ihnen ſichere Ergebniſſe für die Bildung der Vernunft ſich ausge-

ſprochen haben. Nicht wir allein haben urtheilsfähige Vernunft; von den Urtheilen anderer ſollen wir gern Belehrung annehmen; in jedem Einzelnen ſpricht die allgemeine Vernunft; je allgemeiner das Urtheil der Menſchen iſt, um ſo mehr haben wir es zu beachten; auf das Urtheil der Weiſeſten, der Erleuchtetſten haben wir am meiſten zu hören; ſie werden auch die ſein, welche den Beifall der übrigen am allgemeinſten zu gewinnen und eine leitende Rolle in der Culturgeſchichte an ſich zu ziehen wiſſen. Die Autorität, welche die Geſchichte und das von ihr begründete Herkommen über den Einzelnen ausübt, beruht auf dieſen Ueberlegungen. Sie wird ſich anſehen laſſen als ein Abkommen, welches aus der Uebereinkunft des gegenwärtigen Geſchlechts über die Ergebniſſe der Sittengeſchichte gefloſſen iſt. Sie ſpricht die Uebereinſtimmung der allgemeinen, öffentlichen Meinung aus. Daß eine ſolche Uebereinſtimmung ohne Ausnahme und überall in gleicher Weiſe ſtattfinde, läßt ſich nicht hoffen. Zum vollen Einverſtändniſſe iſt auch noch eine andere Uebereinſtimmung nöthig, die Uebereinſtimmung nämlich der allgemeinen Ueberzeugung mit dem gegenwärtigen perſönlichen Urtheil eines jeden Einzelnen. Daher iſt die Prüfung der beſtehenden Autoritäten unentbehrlich. Sie muß mir eine Gewiſſensſache ſein, weil ich ſoviel als möglich meiner eigenen Ueberzeugung folgen ſoll. Dahin muß ein jeder Einzelne ſtreben, daß er ſein gegenwärtiges Wollen und Denken in Uebereinſtimmung ſetze mit ſeinem frühern Leben und dem frühern Leben der andern Menſchen, ja mit der ihn umgebenden Welt. Die Schwierigkeit, dies zu erreichen, führt den Streit zwiſchen Autorität und Vernunft herbei.

In der That, ſehr einfache Grundſätze ſind es, welche uns die Autorität vertheidigen laſſen, ohne die Vernunft zu verwerfen. Der Einzelne, ein Glied der Welt, kann ohne Zuſammenhang mit ſeinen Umgebungen nicht leben; er bedarf der Mittheilung; was ſich ihm mittheilt, unterrichtet ihn und ge-

winnt eine Autorität über ihn. Das ihm Mitgetheilte würde er aus seiner eigenen Vernunft nicht lernen können; denn es unterrichtet nicht allein über Gedanken seiner Vernunft, sondern auch über außer ihm seiende Dinge. So hat ein jedes Ding außer ihm, welches durch seine Erscheinungen sich ihm mittheilt, Autorität über seine Vernunft. Auf solchen Erscheinungen der Natur beruht alle Autorität anderer Dinge über unser Denken und Leben. Die Mittheilungen aber, deren wir bedürfen und die wir empfangen, erstrecken sich auch noch weiter; andere vernünftige Wesen, Menschen wie wir, theilen uns nicht allein ihre Erscheinungen, sondern auch ihr Wollen und Denken mit. Dieser Unterricht bleibt nicht dabei stehen, Dasein uns zu verkünden, er fordert uns auf, Erscheinungen zu deuten, den Willen und das Denken zu erkennen, welche ihnen zu Grunde liegen. Nicht ohne Gefahr ist das, wir unternehmen es aber auf unsere Gefahr. Diese Gefahr, zu irren, begleitet jeden Schritt unserer Vernunft. Wir wagen sie, weil erst durch das Verständniß der Erscheinungen die Mittheilung vollständig wird. Bei der Mittheilung unter den Menschen tritt aber noch eine andere Gefahr ein. Ihr Wille und ihre Gedanken fordern uns nicht allein auf, sie als bestehend anzuerkennen, sondern auch ihnen nachzuahmen; sie wollen uns nicht allein über sich, sondern auch über andere Dinge unterrichten, und wir sollen diesen Unterricht annehmen, ihrem Willen und ihren Gedanken Folge leisten. Diese Forderung stützt sich darauf, daß dieselbe Vernunft in ihnen und in uns ist. Nicht unbedingt können wir sie zugestehen, weil die Vernunft die Gefahr, zu irren, in sich schließt. Wir müssen daher die Gedanken der Menschen über andere Dinge, über frühere Zeiten und uns fremde Erscheinungen der Prüfung unserer eigenen Vernunft unterwerfen; aber zu leugnen ist es doch nicht, daß unser Gesichtskreis erst durch diese Mittheilungen seine weiteste Ausdehnung erhält. Um sie zur Vollendung zu bringen, dazu gehört nun, daß wir nicht allein die Erscheinungen

der andern verſtehen, ſondern auch zu beurtheilen wiſſen, was in ihnen Vernunft iſt; dadurch erſt vollendet ſich das Verſtändniß und die Mittheilung. Was ſollen wir noch von der Autorität unſerer eigenen frühern Gedanken ſagen? Sie beruht auch auf einer Mittheilung, aber dieſe vollzieht ſich ſo unausbleiblich, daß man ſie kaum als eine Mittheilung erkennt. Sie iſt die weiteſte, denn alles, was uns zukommen ſoll, muß durch unſere Gedanken hindurchgehen. Nur durch ſie wächſt unſere Vernunft, indem der ſpätere Fortſchritt den frühern vorausſetzt; ſie iſt daher auch die innigſte, eine Mittheilung von Gedanken zu Gedanken, welche in ſo enger Verbindung ſtehen, daß man die kleinſten Fortſchritte kaum zu unterſcheiden weiß und das, was aus frühern Urtheilen folgt, für Ergebniß des gegenwärtigen vernünftigen Nachdenkens hält. Dennoch iſt ſie auch die gefährlichſte. Das können wir nicht verkennen, wenn wir uns eingeſtehen, daß unſere eigenen Vorurtheile und die voreiligen Hypotheſen unſers Verſtandes die hartnäckigſten Gegner der Wahrheit ſind. Wir ſehen, daß die Innigkeit der Mittheilung ihre Gefahren nicht vermindert; vielmehr je weiter die Belehrung fortſchreitet und je näher ſie unſerer Vernunft tritt, um ſo ſtärker wird ihre Macht, um ſo mehr Gefahr bringt ſie der Freiheit unſers vernünftigen freien Urtheils. Dieſe Gefahr kann unſere Vernunft nicht von ſich abweiſen; ſie muß den Muth haben, alle Gefahren der Autorität zu beſtehen, weil ſie durch die Mittheilungen der ganzen Welt belehrt werden will.

Wir verkennen die Gefahren der Autorität nicht; aber den Skepticismus, welcher ſie meiden will, indem er die Autorität insgeſammt verwirft, müſſen wir für Feigheit halten. Er iſt ſich conſequent, indem er alle Grundſätze als der Freiheit des Forſchens gefährliche Vorurtheile verwirft, aber er hebt dadurch nur die Conſequenz des vernünftigen Lebens auf, welches von der Vergangenheit lernen, ihre Erfahrung benutzen und die Fortſchritte des frühern Nachdenkens zu neuen Folgerungen

benutzen will. Um ſich die Freiheit ſeines gegenwärtigen Zweifels zu bewahren, entlaſtet er ſich aller der Einflüſſe, welche menſchliches Denken, eigenes und fremdes, auf dieſen niedrigſten Grad des Wiſſens ausüben könnten; aber er wird hierdurch doch nicht frei von der Autorität der Sinne; er bleibt bei dem niedrigſten Grade des Wiſſens ſtehen, indem er bekennt, daß er nur den Erſcheinungen trauen könne, deren Kenntniß ihm die Natur mittheilt. Von dieſer Zaghaftigkeit weiß die Vernunft nichts; ſie vertraut den Geſetzen des Denkens, welche die Erklärung der Erſcheinungen unternehmen, zu ihnen ihre Gründe hinzudenken laſſen. Sie verhehlt ſich nicht, daß ſie hierbei oft auf Abwege geführt werden kann; aber der Tag wird den Tag belehren, ein Menſch den andern; denn die Geſetze des Denkens ſind allen Zeiten und allen Menſchen gemeinſam, und wie die Menſchen in ihrer Anwendung Fehlgriffe thun können, ſo ſind ſie auch fähig, ihre Fehler zu verbeſſern. So baut ſich die menſchliche Wiſſenſchaft auf, ein Werk der Zeiten, in einer fortſchreitenden Ueberlieferung; ſo bilden ſich Sitten und Sprache der Menſchen in gegenſeitiger Mittheilung und Belehrung von Geſchlecht zu Geſchlecht.

Hierin liegt auch die Berechtigung des Zweifels an der Autorität. Die Fehler in der Erklärung der Erſcheinungen, welche verſucht wird, geben wir zu; auch in der Verſtändigung unter den Menſchen über ihren Willen und über ihre Gedanken laſſen ſolche Fehler ſich nicht leugnen. Was alſo als Autorität ſich geltend macht, bedarf der Berichtigung. Sie muß durch den Zweifel hindurchgehen. Es iſt aber nur ein Zweifel der Zaghaftigkeit und der Trägheit im Forſchen, wenn man die Autorität im allgemeinen verwirft, weil man Fehlerhaftes in ihr vermuthet. Man ſoll zur Unterſuchung im einzelnen fortſchreiten und die beſondern Fehler aufdecken; dann wird ſich auch Richtiges in der Autorität der frühern Bildung aufdecken, welches uns unterrichten kann über Dinge außerhalb

unſers perſönlichen Geſichtskreiſes. Dies weiſt darauf an, an die Stelle des unbeſtimmten und allgemeinen Zweifels die in das Einzelne eingehende ſondernde Kritik zu ſetzen. Die Autorität iſt eine Verwickelung von Erſcheinungen, deren Vorhandenſein wir ebenſo wenig leugnen können wie das Vorhandenſein jeder andern Naturerſcheinung; zu ihrem Verſtändniß und ihrem richtigen Gebrauch für die Zwecke der Vernunft werden wir nur gelangen können, wenn wir die Verworrenheit in ihr aufzulöſen wiſſen durch Unterſcheidung der Elemente, aus welcher ſie ſich zuſammenſetzt. Wer die Autorität vernünftiger Ueberlegungen verwirft, um nur der Autorität der Sinne zu vertrauen, der würdigt ſich zum Thiere herab. Das iſt der Sinn des Skeptikers, welcher nur die Erkenntniß der Erſcheinungen uns zugeſtehen will.

Wenn nun die Forderung mit Recht geſtellt wird, daß wir von keiner Autorität uns ſollen gefangen nehmen laſſen, ſondern die Freiheit der Vernunft bewahren, ſo wird damit nur das Recht der Kritik der blinden Autorität entgegengeſtellt. Den kritiſchen Geiſt ſollen wir uns bewahren bei aller Anerkennung der Macht, welche die Autorität über uns ausübt. Was unter ihm zu verſtehen ſei, lehren unſere frühern Unterſuchungen. Die Vergangenheit, die Erfahrung, belehrt unſere Gegenwart; aber dieſe Belehrungen der Autorität dürfen uns nicht abhalten, unſere Vernunft wach zu erhalten in der Gegenwart, ſonſt würden wir jene Belehrungen gar nicht benutzen können; die Gegenwart bringt neue Belehrungen, welche ebenſo und in Verein mit der Autorität alter Erfahrungen benutzt werden ſollen. Da kommt es dem kritiſchen Geiſte zu, das gegenwärtige Nachdenken der Vernunft über die vorliegenden Erſcheinungen und über den Schatz aller frühern Erfahrungen, ſofern er uns gegenwärtig iſt, zur Geltung zu bringen. Seine Arbeit beſteht darin, die gegenwärtigen Beſtrebungen der Vernunft mit ihrer frühern Bildung in Uebereinſtimmung zu ſetzen.

Aus dieſer Stellung der Kritik gegen die Autorität wird ſich auch die Regel ziehen laſſen für das Maß der Autorität, denn gegen das Recht der Kritik iſt es abzumeſſen. Nur ſo weit läßt die Autorität des bisher Beſtandenen ſich behaupten, als ſie mit der gegenwärtigen Bildung der Vernunft in Uebereinſtimmung ſteht. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Gegenwart immer recht behält. Jede Mittheilung, welche uns von der Vergangenheit zukommt, iſt der Beurtheilung der Vernunft in der Gegenwart unterworfen. Wenn man dies bedenkt, ſo ſcheint es unmöglich, daß jemand dem Urtheil der Gegenwart über die Vergangenheit ſich entziehen könnte. Es hat aber doch Menſchen gegeben, welche die Autorität und Weisheit der Vorfahren dem Urtheile der Gegenwart vorzogen. Freilich nur in einem Misverſtändniſſe konnte dies geſchehen. Denn ihr eigenes gegenwärtiges Urtheil, welches in der Autorität oder der abergläubiſchen Verehrung des Alterthums ſich gebildet hatte, mußten ſie ausnehmen; das ſetzten ſie dem Urtheile der Mehrzahl entgegen, welche die Aufgaben des gegenwärtigen Lebens bedenkt und das Beſſere in der Zukunft ſucht. Wir ſind hiermit auf den Kern des Streites zwiſchen Autorität und Vernunft gekommen. Denn im Grunde genommen kann doch niemand der Autorität ganz ſich entſchlagen und auch niemand ſein eigenes Urtheil ganz aufgeben; der Streit handelt ſich daher immer nur um das Maß beider gegeneinander. Da iſt die Regel für die Autorität, daß nicht mehr von ihren Grundſätzen ſich behaupten läßt, als mit den gegenwärtigen Erleuchtungen der Vernunft ſich verträgt, und die Regel für die Vernunft, daß ihre Erleuchtungen nicht weiter reichen können, als ſie in Uebereinſtimmung mit der Autorität ſich zu ſetzen vermögen. Beide haben Uebereinſtimmung untereinander zu ſuchen, weil die Gegenwart nicht ohne die Vergangenheit ſein würde und für die Zukunft arbeitet, zwiſchen allen dreien aber Conſequenz verlangt wird.

Daß Mittheilung und Unterricht der Einsicht vorhergehen müsse, ist so einleuchtend, daß wir die Autorität des Frühern über das Spätere durch Beweise nicht zu vertheidigen haben. Natur geht der Vernunft voraus; die Vernunft muß wachsen in ihrer Geschichte und ihr früheres Leben gibt die nothwendige Grundlage ihres gegenwärtigen Urtheils ab. Diese Autoritäten begründen unsere Einsicht. Aber jede Mittheilung und jeder Unterricht fordert Verständniß; ohne dieses würden jene ihren Zweck nicht erreichen; die Mittheilung würde nur eine äußere Autorität und unvollendet bleiben. Wenn nun der Streit über die Autorität der Menschen und ihrer Geschichte sich handelt, dann ist es offenbar, daß die Mittheilung nicht bei der äußern Ueberlieferung stehen bleiben soll, denn wir müssen voraussetzen, daß den Willen und die Gedanken des einen auch der andere Mensch verstehen kann. Der Glaube an die Autorität soll sich also in vernünftige Einsicht verwandeln. Dies trifft alle Mittheilungen unter den Menschen; die Autorität unserer Vorfahren reicht daher nicht weiter als unser gegenwärtiges Verständniß. Sie beruht auf einer langen vererbten Erfahrung; aber auch auf uns ist diese Erbschaft gekommen, und wenn wir sie benutzen, werden wir die Güter, welche sie gebracht hat, zu beurtheilen wissen. Es ist daher kein Grund vorhanden, das Urtheil früherer Geschlechter dem Urtheile der Gegenwart vorzuziehen; vielmehr nur soweit es mit unserm gegenwärtigen Urtheile übereinstimmt, haben wir den Willen der Vorzeit verstanden und können wir uns rühmen, daß wir ihm Folge leisten und seine Autorität verehren. Die Vorfahren haben Sorge getragen für sich und ihre Nachkommen; hierin sollen wir es ihnen gleichthun. Sie sind hierin ihrem eigenen Urtheil gefolgt und so sollen auch wir unserm eigenen Urtheile folgen. Dieses eigene Urtheil der Vernunft trägt immer die Sorge für die Zukunft mit sich; das Gute will es erhalten und es für das Bessere benutzen; daher würden wir den Willen der Vorfahren

ſchlecht verſtehen, wenn wir meinten, er hätte nicht auch dafür geſorgt, daß wir jetzt ein beſſeres Urtheil fällen könnten, als ſie ſelbſt. Wir ſchließen daraus, daß die Berufungen auf die Autorität der Menſchen zu verwerfen ſind, welche das Aeltere für beſſer halten als das Neuere, weil ſie das Wachsthum der Vernunft bezweifeln.

Wir glauben damit der Pietät gegen das Verdienſt der Alten in keiner Weiſe zu nahe zu treten. Die Kritik, welche die Gegenwart über die Vergangenheit verhängt, läßt einem jeden ſein Recht; ſie verhindert uns nicht, unſern Lehrern unſere Ehrfurcht zu beweiſen. Sie haben die Bahn gebrochen; es gehörte vielleicht mehr Stärke dazu, ſie zu brechen, als auf ihr weiter fortzuwandeln; wir trauen ihnen nur nicht die Schwäche zu, daß ſie gewollt hätten, dem ſtärkern Lehrer ſollten ſchwächere Schüler folgen. Durch ihren Unterricht ſollte größere Stärke geweckt werden. Es iſt möglich, daß im ſchwankenden Lauf der Entwickelung Zweige der Bildung eine Zeit lang dringendern Bedürfniſſen weichen müſſen und nicht die Fortbildung erfahren, welche die Arbeiten der Vorfahren erwarten ließen; alsdann bewundern wir ihre Leiſtungen; aber zu einer blinden Verehrung ſollen ſie uns nicht auffordern; nur ſo weit können wir ſie benutzen, als wir ſie verſtehen können. Sie zu benutzen aber, das iſt unſere Aufgabe; durch ihre Benutzung ehren wir ſie am meiſten. An ihre Leiſtungen ſollen unſere Verſuche ſich anſchließen. Jene ſtehen feſter als dieſe und dieſe ihre Feſtigkeit iſt es, was hauptſächlich ihren Werth uns verbürgt. Doch nicht das Alter gibt ihnen ihren Werth, ſondern iſt nur ein Zeugniß für ihn. Was ſich lange erhalten hat, führt das Vorurtheil mit ſich, daß es ferner ſich behaupten werde, weil es gut ſei; denn Schlechtes vergeht, Gutes beſteht. Aber was lange beſtanden hat, kann ſeine Zeit gehabt haben und die Verſuche, welche jetzt neu ſind, können dazu beſtimmt ſein, es abzulöſen und in langer Dauer ſich zu bewähren.

Auf die Pietät gegen das Alte sich stützend, hat auch die religiöse Autorität vor Neuerungen sich zu schützen gesucht. Die göttliche Offenbarung, auf welche sie sich beruft, muß sie vor allen Dingen als ein unanfechtbares Princip festhalten. Wir haben jedoch bemerken müssen, daß eine jede positive Religion als ein neues geschichtliches Ereigniß auftritt; sie wird daher auch nicht alle Neuerungen von sich zurückweisen können. Wenn sie zurückweisen wollte, daß sie selbst eine Neuerung ist, so würde sie sich nur darauf berufen können, daß ihre positive Erfahrung nur eine Wiederherstellung der ursprünglichen Offenbarung Gottes sei, damit aber auch in Gefahr gerathen mit dem, was man natürliche Religion genannt hat, verwechselt zu werden. Es ist wahr, alle Religion beruht auf dem Bewußtsein der Geschöpfe, daß sie ihr Dasein einem höhern Grunde verdanken, daß Gott ursprünglich in der Welt sich offenbart hat, und auf dem natürlichen Triebe aller Dinge, an ihrem Princip zu hangen. Wenn man nun sagen kann, daß in diesem natürlichen Triebe, durch welchen Gott alle Dinge regiert (S. 47), alle Offenbarung Gottes gegründet ist, und daß jede positive Religion nur eine neue Erweisung seiner ursprünglichen Stärke ist, so muß man auch hinzusetzen, daß in ihm alle Religion nur im Keime liegt und zur Entwickelung erst dadurch kommen kann, daß der blinde Trieb, in welchem wir an Gott hangen, zum bewußten Willen wird, wie wir das vollzogen sehen in der Geschichte der Menschen. Da offenbart sich uns der Wille Gottes in dem gehorsamen Willen des Menschen und diese geschichtliche, positive Offenbarung geht vom Anfange bis zum Ende der Geschichte durch sie hindurch als der Faden, welcher sie zusammenhält und in allen Geschicken der Menschen uns den Finger Gottes ahnen läßt. Damit ist nun nicht gesagt, daß in der Geschichte der Menschheit nicht Werke sich fänden, welche den Willen Gottes uns deutlicher bezeichneten

als andere. An sie werden wir uns zu halten haben als an Autoritäten, welche uns leiten sollen in unsern Entschlüssen, indem die Uebereinstimmung mit ihnen uns das sicherste Zeugniß dafür abgibt, daß wir auf richtiger Bahn sind. Aber nur als solche Zeugnisse gelten sie; unsern eigenen Willen, das Urtheil unserer Vernunft, die Gewißheit unsers Gewissens, geben wir nicht auf, wenn wir Uebereinstimmung unserer Gegenwart mit ihrer Vergangenheit suchen, vielmehr verweisen sie uns selbst auf den Ausspruch des göttlichen Geistes in uns, der uns beleben und unser Leben heiligen soll. Vom Glauben sollen wir zum Schauen gelangen. Die göttliche Autorität würde todt sein, wenn sie auf Glauben an die Vergangenheit sich beschränkte und nicht neue Werke zu wecken vermöchte, welche die alten fortführen und den Gewinn der Vergangenheit der Zukunft überliefern sollen.

Wenn wir die Autorität gegen die Vernunft vertheidigt haben, so ist es nur geschehen gegen eine Vernunft, welche die Erfolge der Erfahrung früherer Zeiten übermüthig verschmäht und nur ihrem gegenwärtigen Willen und Gedanken folgen will. Eine solche Vernunft ist in der That unmöglich, weil sie unvernünftig sein würde; aber dennoch ist unser Streit gegen sie nicht ohne Object. Denn an dem Ideal wenigstens einer solchen unsinnigen Vernunft haben viele sich geweidet, ohne zu bedenken, daß sie in der Wirklichkeit unsers Lebens niemals vorkommen könne. Davon zeugen die Skeptiker alter und neuer Zeit, das philosophische Jahrhundert, die Systeme der reinen, voraussetzungslosen Vernunft, die Meinungen der Naturalisten, welche nur die neueste Wissenschaft gelten lassen wollen, davon eine jede Zeitströmung, welche in Ueberschätzung ihrer selbst alles Alte für veraltet erklärt und in den Ausruf unbedacht und unbedingt einstimmt: siehe, alles ist neu geworden. Eine solche Vergötterung eines falschen Ideals kann nicht ohne mannichfaltige innere Widersprüche ablaufen, und was wir ihr entgegen-

geſetzt haben, iſt wirklich nur darauf hinausgelaufen, ſolche Widerſprüche in ihr aufzudecken.

Wir haben gegen ſie die Erfahrung vertheidigt, welche uns die Grundſätze der Wiſſenſchaft und des praktiſchen Lebens zuführt. Es iſt ein ſeltſamer Widerſpruch, daß die Skeptiker dieſe als Vorurtheile verwerfen und doch für alles, was ſie annehmen ſollen, den Beweis fordern; denn nur aus Grundſätzen oder Erfahrung läßt ſich ein Beweis führen. In einen ſolchen Widerſpruch verfallen auch die, welche die Grundſätze ſich gefallen laſſen, und auf reiner Vernunft zu fußen glauben, wenn ſie ihrer Autorität folgen. Angeboren ſind dieſe Grundſätze nicht, und wenn ſie angeboren wären als natürliche Geſetze unſerer Vernunft, ſo würden ſie der Autorität der Natur über unſere Vernunft verdankt. Uns kann es nicht zweifelhaft ſein, daß ſie in Erleuchtungen unſerer Vernunft uns zum Bewußtſein kommen, daß aber dieſen Erleuchtungen die Belehrung der Erfahrung vorausgehe und unſere Vernunft zur Reife bringen muß. (S. 197 fg.)

Wir haben gegen die Vergötterer der reinen Vernunft auch die Erfahrung vertheidigt, welche die Lehren anderer Menſchen und der Geſchichte uns zur Autorität macht. In den gröbſten Widerſpruch ſetzen ſich die, welche eine Erziehung der Unmündigen fordern, aber meinen, daß der Zögling von der Leitung des Lehrers unabhängig bleiben könnte. Die Reife ſeiner Erfahrungen gibt dem letztern ein entſchiedenes Uebergewicht über den erſtern und begründet ſeine Autorität. Denſelben Widerſpruch läßt ſich aber auch jeder zu Schulden kommen, welcher Mündige zu belehren ſucht und gegen die Autorität ſtreitet. Seine in Erfahrung gereifte Vernunft ſtrebt danach, andere in die Wege ſeiner Gedanken zu leiten, und indem er ſie vor der Autorität ſchädlicher Vorurtheile warnt, iſt er nur bemüht, ſeine Autorität an deren Stelle zu ſetzen. Daß Menſchen Menſchen belehren ſollen, könnte nur einſiedleriſcher Menſchen-

haß bestreiten. Jeder will nicht allein sich selbst, sondern auch andere Menschen erkennen, lieben und bessern, und dazu führt nur die Mittheilung, in welcher einer des andern Autorität wird, in welcher die Gemeingüter der Menschheit geschichtlich sich entwickeln, und an diesen theilzunehmen und sie als Ergebnisse der Geschichte kennen und sich aneignen zu lernen, wird daher auch ein jeder bemüht sein müssen. Von der Vorzeit überlieferte Sprache, Sitten und Künste bändigen den Eigenwillen eines jeden; wer die Autorität dieser Mächte theoretisch verwirft, setzt sich nur in Widerspruch mit seiner Praxis. Alle diese Belehrungen durch andere Menschen und durch die Geschichte der Menschheit verdanken wir der Erfahrung.

In den stärksten Widerspruch aber mit sich selbst gerathen die, welche auch die Autorität der Natur von sich abwälzen möchten. Sie wird am wenigsten bestritten, denn ihre Erfahrung drängt sich uns beständig auf, und nur die können sie von sich weisen, welche alles von vornherein, von der Vernunft aus ableiten zu können meinen. Es versteht sich, daß sie dabei nicht an ihre persönliche, sondern an die allgemeine Vernunft denken, den Grund aller Dinge; aber sie hoffen, in diese sich oder in sich diese versetzen zu können. Dabei tritt am deutlichsten hervor, daß sie ein Ideal im Auge haben, die absolute Weisheit der Philosophie, aber ein Ideal, welches mit der Wirklichkeit ihrer Vernunft im ärgsten Widerspruch steht. Sie möchten ihre Vernunft zur allgemeinen Vernunft erheben; aber beide sind verschieden; wenn sie diese in jene versetzen wollen, so muß jene von dieser lernen und die uns fremde Vernunft muß zuerst als unsere Lehrmeisterin auftreten, als eine Natur, welche uns Sinn und Erfahrung weckt. Der Natur liegt Vernunft zu Grunde, darüber wollen wir nicht rechten, doch nur wie das Ewige dem Zeitlichen zu Grunde liegt; das System der Philosophie aber kann sich nur allmählich in der Zeit ent-

wickeln und die Erfahrung muß ſeiner Erkenntniß des ewigen Grundes vorhergehen.

Es ſind die einfachſten Grundſätze, welche uns dazu leiten, eine Verſöhnung der Vernunft und der Autorität zu ſuchen. Die Autorität gebührt dem Vergangenen, dem Alten, welches uns unterrichtet; die Vernunft ſtreitet für die gegenwärtige Einſicht und will durch ſie die Zukunft erleuchten. Dieſe drei Momente der Zeit dürfen nicht in Zwietracht gelaſſen werden, nur in ihrer Uebereinſtimmung läßt ſich die Conſequenz unſers Lebens retten. Das unmittelbare Wiſſen, welches uns jetzt einleuchtet und die beſſere Zukunft fordert, trägt doch die Früchte der Vergangenheit und wird ſich nur behaupten können, wenn es ſeine Beweiſe aus ihnen zieht, ſowie es auch künftig als ein Mittel des Beweiſes für die ſpätern Ergebniſſe des Nachdenkens ein mittelbares Wiſſen abgeben wird. Ueberhaupt kein mittelbares Wiſſen kann ſich behaupten, wenn es nicht in Verbindung und Uebereinſtimmung ſich zu ſetzen weiß mit dem mittelbaren Wiſſen, welches die Erfahrung der Vergangenheit gebracht hat, wenn es nicht ebenſo in den Folgerungen und Erfahrungen der Zukunft ſeine Beſtätigung findet. Auf dieſer Uebereinſtimmung unter den Elementen der Zeit beruht die Sicherheit unſerer Entſchlüſſe und Gedanken, die Zuverſicht, daß wir in ihnen das ewig Richtige und Wahre wollen und denken. Nicht aus uns ziehen wir ſie, obwol ſie von uns vollzogen werden müſſen, um uns zuzukommen, ſondern auch andere Menſchen und Dinge greifen in ſie ein, denn Glieder der Menſchheit und der Welt ſind und bleiben wir; auch dafür haben wir zu ſorgen, daß wir in Uebereinſtimmung uns ſetzen mit dem Ganzen, zu welchem wir gehören. Daher hat auch die Geſchichte der Menſchen und nicht weniger die Natur Autorität für uns. Nur in der Uebereinſtimmung mit der ganzen Welt würden wir volle Gewißheit finden können. Für unſer gegenwärtiges Leben iſt ſie ein unerreichbares Ideal. Aber wir können nicht davon ent-

bunden werden, nach ihm zu ſtreben. Wenn wir nur unſerer eigenen Vernunft folgen wollten, würden wir dem entſagen. Von andern Menſchen und andern Dingen ſollen wir uns belehren laſſen; zahlreiche Autoritäten wachſen uns dadurch zu; aber wir haben auf ſie ebenſo zu achten, wie auf die Autoritäten, welche aus unſerer Vergangenheit fließen.

Fünftes Paradoxon.

Die allgemeine Vernunft und der anthropologische Standpunkt.

Die Philosophie sucht allgemeine Lehren über die Welt und ihren Grund. Ewige Wahrheit will sie entdecken, welche den zeitlichen Erscheinungen zu Grunde liegt. Zu diesem Zwecke entwickelt sie allgemeine Gesetze für das Sein und das Denken, welche ihre Anwendung auf alle Gegenstände unsers Denkens finden sollen. Auf die besondern Erfahrungen unsers persönlichen Lebens nimmt sie dabei keine Rücksicht, außer soweit sie den allgemeinen Gesetzen des Seins und des Denkens unterworfen sind. Sie weiß, daß sie die Wahrheit sucht und daß jedes Suchen der Wahrheit von einem Problem ausgeht, welches die Erscheinung vorlegt; aber nur die Erscheinung überhaupt ist ihr Problem, die besondern Erscheinungen überläßt sie den Erfahrungswissenschaften zu erforschen. Die besondern Erscheinungen legt die Natur einem jeden Einzelnen in seinem besondern Leben vor; sie sind ihm eine nothwendige Autorität, welche er für seinen Unterricht und seine Verständigung mit der Welt gern oder ungern ergreift; auch dem Philosophen kommen solche besondere Erscheinungen in seinem persönlichen Leben zu; als Philosoph jedoch baut er seine Lehren nicht auf solche Autoritäten, solche Erfahrungen, wie sicher sie auch sind; denn ihre Gewähr findet er nur in seinem eigenen Leben; für jeden andern haben sie überzeugende Kraft nur auf Autorität

der Ueberlieferung; es bleibt ihm überlaſſen, ſie ſich zu erklären und in Uebereinſtimmung mit ſeinen allgemeinen philoſophiſchen Lehren zu ſetzen, und ſo überläßt auch der Philoſoph einem jeden Einzelnen ſeine Erfahrungen für ſich zu verarbeiten; aber die Lehren ſeiner Philoſophie ſollen für alle gelten und nicht auf beſondere Autorität ſich ſtützen. Daher ſieht die Philoſophie von allen Beſonderheiten der Erfahrung ab und nur die Erfahrung der Erſcheinungen im allgemeinen legt ihr die Frage vor, wie ſich die Erſcheinung erklären laſſe. Man hat ſie aus dieſem Grunde eine Wiſſenſchaft a priori oder aus reiner Vernunft genannt.

Wenn dies aus dem Begriffe der Philoſophie zu fließen ſchien, ſo ſträubte ſich doch dagegen der Menſch. Er will auch über das Beſondere unterrichtet ſein, beſonders über ſich, und hofft von der Philoſophie darüber Belehrung zu empfangen. Im Philoſophen lebt noch immer der Menſch und wir werden es ihm nicht verdenken können, wenn er ſeine Philoſophie dazu anzuwenden ſucht, ſich über ſich und die beſondern Angelegenheiten ſeines perſönlichen Lebens Auskunft und Gewißheit ſo viel als möglich zu verſchaffen. Dieſes löbliche Geſchäft würde nur, ſo möchte es uns ſcheinen, nicht der Philoſophie, ſondern der Anwendung der Philoſophie auf empiriſche Erkenntniſſe zufallen; man könnte es vielleicht weiter betreiben in angewandten philoſophiſchen Wiſſenſchaften, wenn ſich Kreiſe der Erfahrung zeigen ſollten, welche beſonders fruchtbar ſich erwieſen für eine allgemeine Verſtändigung, aber zuletzt, wenn es darauf ankäme, über ſeine nächſten und perſönlichſten Angelegenheiten möglichſte Gewißheit ſich zu verſchaffen, dann würde dies noch immer eine Sache bleiben, über welche ein jeder bei ſich allein Rath zu erholen hätte; eine Sache öffentlicher Wiſſenſchaft dagegen könnte das nicht werden.

Es hat im Alterthum Männer gegeben, welche ihre Philoſophie in dieſem Sinne trieben als eine Weisheit für ihr Leben,

und sie sind deswegen gelobt worden. Diesem Lobe wollen wir nichts abdingen. Wir glauben, daß noch jetzt jeder wahre Philosoph eine solche Lebenskunst und Lebensweisheit sich zu Herzen nehmen muß; aber für sich soll er sie betreiben; mit der Philosophie, welche er lehrt, haben wir sie nicht zu verwechseln; es ist eine Verwechselung der Namen, wenn man gesagt hat, sie könnte gelehrt werden. Die Philosophie der Wissenschaft, welche gelehrt wird und in das Verständniß der Schüler übergeht, ist etwas anderes als die Kunst und Weisheit des Lebens, welche ein jeder für sich zu üben hat.

Doch man hat auch dem Begriffe der Philosophie eine so weite Ausdehnung zu geben gesucht, daß er, unabhängig von ihrer Anwendung, allerlei empirische Kenntnisse von einzelnen Erscheinungen in sich herbergen könnte. Man erklärt sie für die allgemeine Wissenschaft. Das ist ein sehr weit greifender Name, wohl dazu geeignet, alles, was zu unserer Erfahrung kommt, in sich zu umfassen. Daß diese Erklärung nicht unbeschränkt bleiben dürfe, sieht man ein. Ihre Beschränkung würden wir dahin fassen können, daß sie nur allgemeine Wissenschaft sei, sofern sie die allgemeinen Grundsätze und Methoden der Vernunft für alle Wissenschaften zu erörtern hätte. Aber diese Beschränkung würde alle Rücksicht auf besondere empirische Thatsachen ausschließen und hat daher denen zu eng geschienen, welche in ihrer Philosophie das Gebiet der Erfahrung klar zu machen sich bemühten. Wenn sie nun auch Schranken der Philosophie für nöthig hielten, weil sie ihre allgemeinen Lehren nicht über das persönliche Leben des Philosophen erstrecken konnten, so suchten sie doch dieselben so wenig als möglich fühlbar zu machen. Sie haben gemeint, die Philosophie sollte in der Erklärung der besondern Erscheinungen so weit wie möglich gehen. Diese Beschränkung ist ganz unbestimmt und man wollte auch keine bestimmte Beschränkung, dachte ihr vielmehr Freiheit zu lassen für ihre weitern Entdeckungen.

Immer weiter würden ſie gehen; daß die Philoſophie gegenwärtig noch nicht alle Erſcheinungen zu erklären wüßte, läge nur darin, daß ſie ihre Forſchungen noch nicht vollendet, ihr Syſtem noch nicht völlig ausgebaut hätte; aber täglich käme ſie weiter und werde zuletzt alles erklären. Man war damit in der That wieder zu dem Gedanken an eine allgemeine Wiſſenſchaft ohne Schranken zurückgekehrt und behauptete, daß die Philoſophie abſolute Wiſſenſchaft ſein oder werden ſollte.

In dieſem Gedanken, mehr oder weniger entwickelt, hat man rüſtig zugegriffen in der Bereicherung der Philoſophie mit empiriſchen Stoffen. Natürlich hat man das zumeiſt ergriffen, was unſerer Erfahrung am nächſten lag, uns am bekannteſten, am leichteſten zur Ueberſicht zu bringen war und auch am begreiflichſten zu ſein ſchien. Schon in alten Zeiten iſt das geſchehen, ehe man noch dieſen Begriff der Philoſophie als der abſoluten Wiſſenſchaft ſich recht deutlich ausgebildet hatte. In ſehr unbefangener Weiſe miſchte man damals philoſophiſche und empiriſche Gedanken ineinander und brachte damit eine recht menſchliche Wiſſenſchaft, ein recht menſchliches Weltſyſtem zu Stande. Der Menſch auf der Erde denkt ſich als Mittelpunkt des Ganzen, weil in ſeinen Gedanken alles ſich kreuzt; wenn nun auch der einzelne Menſch ſich zu ſchwach fühlt, alles zu beherrſchen, ſo legt er doch ſeinem Geſchlecht die Herrſchaft über die Erde, ja über die Welt bei; alles iſt zu ſeinem Nutzen beſtimmt und geſchaffen. Wenn er auch nicht annehmen kann, daß um ihn alles ſich drehe, ſo ſieht er doch ſeine Erde in dem Mittelpunkt der Welt und alle Geſtirne ſind ihre Trabanten. So hat man ſich die ganze Welt geordnet gedacht, ſo weit die Augen des Menſchen reichten, und weiter als ſie reichten, ſollte auch die Welt nicht reichen. Das war das alte Weltſyſtem, wie es die Philoſophen ſich dachten, eine rund um die Erde abgeſchnittene Kugel. Schade, das es vor der weiter fortgeſchrittenen Erfahrung zertrümmerte; es war ſo ſchön erdacht.

Nachdem die Sonne nicht mehr um die Erde sich drehte und das feste Gewölbe des Himmels durchbrochen worden war, haben die Philosophen doch nicht aufgehört ihre Weltsysteme sich zu bauen. Sie mußten sich freilich auf unser Sonnensystem beschränken. Ihre Arbeit war beschwerlich. Nicht allein, daß sie mancher unbequemen Einrede der Erfahrung sich zu fügen hatten, man hatte auch die Methode der Philosophie genauer unterscheiden lernen von den Gedanken der Erfahrung. Wenn diese nur Thatsächliches zur Erkenntniß bringt, verlangt jene Gründe der Vernunft. Wenn sie auch sich finden ließen für das Sonnensystem, würde dadurch für das Ganze irgendein haltbarer Grund gefunden sein? Mit dem Theile der Welt, welchem wir angehören, schwimmen wir im Unbestimmten, in welchem kein Grund zu entdecken ist. Daher sind auch alle die Unternehmungen, das Sonnensystem nach vernünftigen Gründen sich begreiflich zu machen, wie hinfällige Versuche ebenso schnell wieder vergessen worden, wie sie aufgetaucht waren, und nach dem Untergange des alten Weltsystems hat kein neues System festen Fuß fassen können, welches uns über unsere Stelle im Weltraum gegründete Rechenschaft gegeben hätte. Ueber dieses Bedenken konnte man sich nur dadurch hinwegsetzen, daß man das Räumliche, Körperliche zu erforschen aufgab und dem Geistigen sich zuwandte, welches keine räumliche Ausdehnung hat. Jenes aufzugeben schien erlaubt, weil es doch nur in unserm Bewußtsein gefunden wird; dieses mußte zu Rathe gezogen werden, weil in ihm die Vernunft ihren Sitz hat und also auch die Philosophie nur in ihm die vernünftigen Gründe, welche sie sucht, finden kann. Von dem vernünftigen Geiste des Menschen ausgehend, dachte man die Welt zu ergründen in philosophischer Forschung. Man war damit zu dem Gedanken zurückkehrt, von welchem wir ausgegangen sind. Der Mensch ist der Mittelpunkt der Welt; alles soll ihm dienen und seine Bedeutung, seinen Grund hat es nur im Leben des

Menſchen. Nach dieſer neuen Weltanſicht ſuchte man den Grund nun nicht im leiblichen, ſondern im vernünftigen Leben des Menſchen.

Man würde dieſen idealiſtiſchen Theorien doch zu viel Ehre erweiſen, wenn man glaubte, es wäre ihnen im Ernſte darum zu thun, das Räumliche und Körperliche außer Auge zu laſſen. Eben weil es doch in unſerm Bewußtſein, in den Vorſtellungen unſerer Vernunft gefunden wird, muß es ſich mit allen ſeinen Einzelheiten ſehr ernſtlich beſchäftigen. Sie haben daher auch nicht abgelaſſen eine räumliche Conſtruction der Welt zu ſuchen, und wenn ſie nicht fertig werden konnten mit ihr, ſo konnten ſie nur damit ſich entſchuldigen, daß die Philoſophie noch nicht ſo weit gekommen wäre, über die äußern Verhältniſſe des menſchlichen Geiſtes ſich vollſtändig zu orientiren. Die Vernunft des Menſchen kann ſich doch nicht völlig auf das einzelne Ich zurückziehen und dieſes zum alleinigen, einfachen Mittelpunkt des Gedankenſyſtems machen; indem ſie Vernunft in andern Menſchen vorausſetzt, kommen auch die räumlichen Verhältniſſe und die körperlichen Vermittelungen unter ihnen zur Sprache und geben ſich als wohl zu beachtende Realitäten zu erkennen. Im allgemeinen iſt es das Bedürfniß der Mittheilung und der durch ſie vermittelten Erfahrung, was die in ſich ſinnende Vernunft zwingt, aus ſich herauszugehen und ihre äußern Verhältniſſe zu bedenken. In ihre Philoſopheme miſchen ſich hierdurch Gedanken der Ueberlieferung einer fremden Autorität; die Philoſophie kann ſie nicht abwehren, kann aber auch ebenſo wenig ſie als Ergebniſſe ihrer eigenen Methode anerkennen; es bleibt ihr nichts anders übrig, als von ihren eigenen Gedanken die Anwendungen zu unterſcheiden, welche ſie in ein fremdes Gebiet ziehen.

Seitdem eine Wiſſenſchaft der Philoſophie ſich ausgebildet hat, iſt auch dieſe Unterſcheidung nie in Vergeſſenheit gerathen zwiſchen dem, was der Menſch als Philoſoph weiß und als Menſch

meint, beides aber hat ſich gemiſcht, weil es im Menſchen zuſammen war. Erſt durch die Philoſophie konnte die Unterſcheidung angeregt werden; vor ihr war kein Philoſoph; aber fraglich bleibt es, ob ihre Wiſſenſchaft ſo weit gekommen iſt, ſie gründlich durchzuführen. Nur ſo viel iſt gewiß, daß ſie ihre Aufgabe nicht gelöſt hat, ſolange ſie nicht ihre Wiſſenſchaft von den Meinungen der Menſchen haarſcharf unterſchieden hat.

Dies war nun auch gewiß noch nicht geſchehen, als ſie mit der Aufgabe ſich quälte, ein Syſtem der Welt aufzuſtellen. Von dem Standpunkte des Menſchen auf der Erde trug dieſes Syſtem gar zu deutliche Spuren an ſich. Ein Fortſchritt zum Zwecke war es, daß man die Methode der Philoſophie zu unterſuchen anfing, denn aus ihrer Methode zieht die Wiſſenſchaft ihre Sicherheit. Eine andere Frage aber iſt es, ob ſie ihre Methode bis zur ſichern Unterſcheidung von allem ihr Fremdartigen gebracht hat. Bis dahin wird ſie in Gefahr bleiben, mit Gedanken ſich zu tragen, welche in die Beſonderheiten der Erfahrung eingehen, ohne ihren Grund erforſcht zu haben, und ſo unergründeten Meinungen ſich hinzugeben.

Man könnte dieſe Gefahr für gering achten. Man iſt an ſie gewöhnt; ſie trifft den Philoſophen beſtändig; denn unaufhörlich begegnen ſeinen philoſophiſchen Gedanken Beweggründe ſeines perſönlichen Lebens; er kann es nicht unterlaſſen, von jenen Anwendungen auf ſeine beſondern Erfahrungen zu machen. Und ſo hat ſich die Philoſophie auch immer entwickelt in Verkehr mit Erfahrungen, beſchäftigt damit, eine Weltanſicht aus ihnen zu erbauen und die Stellung des menſchlichen Lebens zur Geſammtheit der Welt ſo gut als möglich zu begreifen, in derſelben Weiſe, wie es im Alterthum war, nur daß der Geſichtskreis der Erfahrung um vieles ſich erweitert hat und wir daher nicht mehr ſo ſchnell unſer Weltſyſtem abſchließen können. Was ſo nicht zum Schaden, ſondern zum Beſten der Philoſophie gedient hat, das können wir nicht verwerfen, und die Gefahren,

welche es mit sich führt, werden wir zu bestehen wissen. Aber verleugnen dürfen wir sie doch nicht, ihre Größe auch nicht herabsetzen. Sie bestehen darin, daß allgemeine Grundsätze und Methoden des vernünftigen Denkens, welche an und für sich unerschütterlich feststehen, wie es ewigen Wahrheiten geziemt, wenn sie in den Kreis der menschlichen Erfahrung gezogen werden, an ihrer Gewißheit verlieren, weil zwar die Erfahrung, aber nicht ihre Beurtheilung sicher ist. Von wie großem Gewicht dieser Verlust an Sicherheit ist, wird man leicht ermessen können. Er ist nur dadurch zu vermeiden, daß man über die Methode der Philosophie so weit sich klar wird, um den Charakter des philosophischen Wissens von menschlichen Meinungen unterscheiden zu können. Hierdurch wird man in den Stand gesetzt werden, die Unsicherheit von philosophischen Sätzen abzustreifen, welche ihre Vermischung mit empirischen Thatsachen über sie verhängt.

Wir wollen zuerst den Charakter der Philosophie untersuchen in Bezug auf unsere Frage. Aus ihm wird sich ergeben, worauf die von uns bezeichnete Gefahr beruht. Alsdann wollen wir einige Beispiele anführen, welche zeigen, wie dringend sie ist und wie häufig sie zum Irrthum verlockt hat.

Die Philosophie beruft sich in ihren Lehren auf die Vernunft. Was der Vernunft einleuchtet, das ist ihr wahr. Aber allgemein, haben wir schon bemerkt, muß es ihr einleuchten, nicht infolge einer besondern, persönlichen Erfahrung, welche keine allgemeingültige Lehre begründen könnte. Wir unterscheiden nun das, was uns persönlich infolge besonderer Erfahrungen, und das, was allgemein einleuchtet; jenes gilt für unsere persönlichen Ueberzeugungen, bleibt aber ein Geheimniß, welches wir höchstens unsern Vertrautesten eröffnen könnten, nur dieses läßt sich öffentlich als philosophische Lehre aussprechen. Wer in der Philosophie auf seine persönlichen, innersten Erfahrungen und Ueberzeugungen sich beruft, der will

nur seine Mystik in ihr nähren; wenn er andere überzeugen will, muß er darauf sich berufen, daß ihnen ihre Vernunft dasselbe sagen werde, was ihm die seine. Die Philosophie also gründet ihre Lehren auf die Vernunft nicht des einzelnen, sondern aller Menschen, auf die allgemeinmenschliche Vernunft.

Die Unterscheidung zwischen persönlicher und allgemein menschlicher Vernunft mag ihre Schwierigkeiten haben, aber sie wird doch allgemein zugelassen. Das mag darin einen Grund haben, daß sie in der Erfahrung eine Unterstützung findet. In der Mittheilung unserer Gedanken können wir uns davon vergewissern, daß wir nicht allein stehen in unsern Ueberzeugungen, sondern andere sie mit uns theilen. Doch dieser Beweis reicht nicht aus. Daß viele Menschen so denken wie wir, können wir wol zur Erfahrung bringen, aber bei allen herumzufragen ist nicht möglich. Ueberdies begegnet es uns, daß unsere philosophischen Sätze Widerspruch finden bei einigen oder bei allen Menschen und wir können dennoch nicht ablassen zu behaupten, daß sie der allgemeinmenschlichen Vernunft entsprächen. Die Allgemeingültigkeit, welche wir ihnen beilegen, beruht also nicht darauf, daß sie allgemein gelten, vielmehr der Menge der Menschen entziehen sie sich meistentheils, sondern auf unserer Ueberzeugung, daß sie allgemein zu gelten verdienten. Nur ihr innerer Werth leistet uns Bürgschaft für ihre Allgemeingültigkeit. Die Erfahrung, daß seine Sätze allgemeinen Beifall fanden, hat manchen klugen Mann stutzig gemacht, ob er nicht etwas Thörigtes gesagt haben möchte. Die Aussprüche der allgemeinmenschlichen Vernunft stellen sich selbst das Zeugniß ihrer Richtigkeit aus. Noch ehe ein anderer mir Beifall gibt, weiß ich, daß ich richtig gedacht habe und fordere, daß alle Menschen so denken sollen, so wahr sie Vernunft haben, richtig, d. h. dem Zwecke und dem Gesetze der Vernunft gemäß. Meine besondere Person und ihre Beweggründe scheide ich dabei völlig von der in mir sprechenden Vernunft ab. Auf einer solchen

Abſtraction des rein und allgemein Vernünftigen vom Perſönlichen beruht die Philoſophie. Sie fordert, daß wir ſie vollziehen können; ſonſt würden wir keine für alle vernünftige Menſchen gültige Lehre aufzuſtellen im Stande ſein.

Ohne Bedenken iſt man dieſer Unterſcheidung gefolgt und hat in ihr eine Lehre entworfen über die Grundſätze und Methoden unſers menſchlichen Denkens. Es iſt ein Gebot unſerer menſchlichen Vernunft, welches in ihnen ſpricht; wir ſollen ſo denken nach dieſen Grundſätzen, nach dieſen Regeln, weil das Geſetz unſers menſchlichen Denkens es gebietet. Doch iſt man hierbei auch nicht ſtehen geblieben. Man hat bemerkt, daß dieſes Gebot nur an die allgemeinmenſchliche Vernunft gerichtet ſein und ein Geſetz geben möchte, welches nur für die menſchliche Vernunft gelte. Dadurch iſt die Allgemeingültigkeit der philoſophiſchen Lehren in Zweifel gerathen. Es blieb zwar beſtehen, daß wir Menſchen den Geſetzen unſers Denkens, den Grundſätzen und Verfahrungsweiſen unſerer Vernunft uns nicht entziehen könnten und durften; aber es ſchien annehmbar, daß alle dieſe Geſetze doch nur für den Standpunkt des Menſchen berechnet wären. Wenn wir daher mit Menſchen uns verſtändigen wollten, ſo würden wir ſicher ſein, daß ſie die Gültigkeit dieſer Geſetze anerkennen müßten; aber auch nur dazu wären dieſelben beſtimmt, der Verſtändigung unter den Menſchen zu dienen; Allgemeingültigkeit im ſtrengſten Sinne des Wortes, eine Gültigkeit über den Kreis der Menſchen hinaus für andere Weſen außer dem Menſchen hätten ſie nicht in Anſpruch zu nehmen. Zeit unſers Lebens blieben wir Menſchen und nur menſchliche Wahrheit oder Richtigkeit unſerer Gedanken hätten wir Zeit dieſes Lebens zu hoffen; was über ſeinen Kreis hinausläge, was ſich da als Wahrheit entdecken würde, was andere Weſen als ſolche erkennen möchten, das müßte von uns unerforſcht bleiben.

Dieſe Zweifel ſind nicht zuerſt von Kant ausgeſprochen

worden; sie sind ein altes Eigenthum der Skeptiker. Kant hat sie von neuem belebt, sie zu einem System von Gedanken erweitert und neues Ansehen ihnen verliehen. Wenn wir mit ihnen uns abzufinden suchen, können wir sicher sein, daß wir einer sehr weit verbreiteten Meinung unsere Aufmerksamkeit zugewandt haben.

Der kritische Zweifel hat seine stärkste Stütze in unserer Unfähigkeit, über den Kreis der Menschen hinaus uns zu verständigen. Wenn wir von der Allgemeingültigkeit unserer Gedanken uns überzeugen wollen, greifen wir mit Begierde nach der Probe der Erfahrung; die Zustimmung der andern gewährt uns den Beweis, daß wir nicht auf einsamem Pfade irren; die Schwachheit unserer persönlichen Vernunft kennen wir gut genug; einen Trost über sie gibt uns die Uebereinstimmung mit zahlreichen Gefährten. Aber das heißt doch nur auf fremde Autorität uns stützen; philosophisch ist das nicht. Wir haben schon gezeigt, daß die Allgemeingültigkeit eines Gedankens nicht darauf beruht, daß er allgemein gilt, sondern, daß er allgemein zu gelten verdient. Der Philosophie muthen wir zu, daß sie allgemeingültige von persönlicher Ueberzeugung zu unterscheiden, jene von dieser zu abstrahiren wisse. Soll sie darauf sich beschränken vom Persönlichen abzusehen, oder die allgemeinmenschlichen Ueberzeugungen für allgemeingültig gelten zu lassen? Wenn wir fähig sind uns zu sagen: dies gilt für mich als Gebot für meine besondere Person, jenes andere gebietet die Vernunft allen Menschen; so sollte man meinen, daß auch die weiter gehende Abstraction uns gelingen könnte, welche das, was allen Menschen geboten ist, von dem, was aller Vernunft als Pflicht obliegt, zu unterscheiden wüßte. Auf diese Unterscheidung dringt in der That die Philosophie, wenn sie allgemeingültige Wahrheiten für alle mögliche Vernunft aufstellen will. Kant hat für die praktische Vernunft die Erkennbarkeit solcher Wahrheiten nicht geleugnet; für die theoretische Vernunft

sind sie nicht weniger nachzuweisen. Die Wahrheit zu erforschen, das ist Pflicht für alle Vernunft, welche im Werden ist. Von dem Zweifel, ob wir ein Gesetz für alle Vernunft nachweisen können, weil wir außer Stande sind zu zeigen, daß es auch außer dem Kreise der Menschen beobachtet werde, dürfen wir uns nicht abhalten lassen, die Erkenntniß von Wahrheiten zu behaupten, welche für alle Vernunft zu gelten verdienen. Der Philosoph muß abstrahiren können nicht allein von seinen persönlichen, sondern auch von den allgemeinmenschlichen Ueberzeugungen, um seinen Lehren Allgemeingültigkeit zu geben für alle forschende Vernunft.

Wir sagen mit Fleiß für alle forschende Vernunft; denn von Gott reden wir hier nicht und ebenso wenig von Geistern, welche über das Werden und forschende Denken hinweg sind, wenn es dergleichen in der Welt geben sollte, weil es sich von selbst versteht, daß vollendete Wesen keinem Gesetze oder Gebote, keiner Pflicht und keiner Methode des Denkens unterworfen sind.

Der Forderung in der Philosophie zu abstrahiren von dem Menschlichen in unserm Denken hat man ausweichen wollen mit der Bemerkung, daß man keine andere forschende Vernunft kenne als die menschliche und daher auch allgemein über die forschende Vernunft nichts aussagen könne. Man ist auch noch weiter gegangen und hat behauptet, es gebe keine andere forschende Vernunft als die menschliche. Wenn dies letztere der Fall sein sollte, so würde man mit der Allgemeingültigkeit vernünftiger Sätze leichtes Spiel haben; sie würde mit der Allgemeingültigkeit für den Menschen zusammenfallen. Was aber die erste Behauptung betrifft, so beruht sie nur auf der Meinung, daß unsere philosophischen Gedanken nicht weiter reichten, als unsere Erfahrung, und eben diese Meinung bestreiten wir. Jede allgemeingültige Wahrheit reicht über den kurzen Bereich der Erfahrung hinaus und sollte sie auch nur für den Menschen all-

gemeingültig sein. Das Gesetz der menschlichen Vernunft schreibt uns Gebote für die Zukunft. Wir wollen zugestehen, daß wir von keiner andern Vernunft als der menschlichen eine Erfahrung bisher gehabt hätten, wenn wir aber künftig eine solche kennen lernen sollten, so sind wir gewiß, daß sie den allgemeinen Gesetzen der wissenschaftlichen Forschung sich werde fügen müssen.

Der kritische Zweifel aber nimmt die Miene an, als hätte er bewiesen, daß die Gesetze der wissenschaftlichen Forschung in der Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur lägen. Sehen wir jedoch genauer nach, so finden wir, daß seine Untersuchungen diese Eigenthümlichkeit gar nicht berühren. Nach dem allgemeinen Gesetze der Begriffserklärung unterscheiden wir im Begriffe des Menschen zwei Bestandtheile; seinem allgemeinen Merkmale nach ist er ein Thier, seine Eigenthümlichkeit läßt eine Verschiedenheit von der Organisation anderer Thiere bemerken; man faßt sie gewöhnlich zusammen unter den Gedanken, daß er das vernünftige Thier, d. h. zur Vernunft organisirt sei. Wenn man nun hierdurch sein eigenthümliches Wesen erklärt zu haben glaubt, so wollen wir vorläufig daran nicht mäkeln, das diese Definition schon voraussetzt, was soeben noch als fraglich galt, daß er das einzige vernünftige Wesen sei, welches in der Welt lebt; sondern auch dies vorausgesetzt müssen wir fragen, ob denn die kritische Untersuchung darauf sich einlasse, diese eigenthümliche Organisation des Menschen zu untersuchen und aus ihr die Eigenthümlichkeiten seines Denkens abzuleiten. Nichts weniger als dies. Daß der Mensch Hände hat, aufrecht geht, manche Eigenthümlichkeiten im Bau seines Kopfes zeigt, auf der Erde familienweise in Staat und Kirche lebt u. s. w., das wird zu andern Lehren, aber nicht zur Untersuchung über die Gesetze des menschlichen Denkens verwandt. Dem kritischen Zweifel scheint es auch nicht einmal eingefallen zu sein, daß er den Beweis anzutreten habe, daß die Gesetze

des Denkens, von welchen er meint, daß sie nur Gültigkeit für den Menschen hätten, an dessen Eigenthümlichkeit klebten. Er setzt voraus, daß sie nur dem Menschen zukommen, weil er bei ihm allein sie gefunden hat. Das ist eine empirische Voraussetzung, welche durch neue Erfahrungen widerlegt werden könnte. Was er aber wirklich gethan hat bei seiner Untersuchung der Denkgesetze, das ist, er hat abstrahirt von der eigenthümlichen thierischen Organisation des Menschen und von deren Folgen in seinem Leben; nach dieser Abstraction ist ihm denn natürlich nichts anderes übriggeblieben, als die reine Vernunft.

Ein Zweifel, welcher so sorglos über seine eigenen Gründe hinweggeht, darf sich nicht wundern, wenn seine eigenen Folgerungen ihm über den Kopf wachsen. In seinen Untersuchungen analysirt er die Gesetze des Denkens, wie er sie vorfindet; wir werden belehrt, daß wir alles in Raum und Zeit anschauen, alles nach den Kategorien der Quantität und Qualität, der Substanz und der ursachlichen Verbindung u. s. w. denken müssen; dabei ist aber immer die Voraussetzung, daß nur der Mensch an dieses Gesetz gebunden ist, daß die Ergebnisse desselben nur für den Menschen Gültigkeit haben und nichts als menschliche Wahrheit zu Tage fördern. Die Frage wird nun nicht ausbleiben können, wie es denn mit diesen Sätzen der Kritik stehe. Wir können sie nach keinem andern als ihrem eigenen Maßstabe messen und nach ihm müssen wir sagen, daß auch alle diese Lehren über die Gesetze des menschlichen Denkens keine Wahrheit schlechthin haben, sondern allgemeingültig nur für den Menschen sind. Dies ist ein neuer Zweifel, welcher den alten völlig aus dem Felde schlägt. Wenn man damit anfängt zu zweifeln, ob wir Menschen mehr als menschliche Wahrheit erkennen könnten, so muß man damit enden zu zweifeln, ob es mehr als menschliche Wahrheit sei, daß wir Menschen sind und nach den Gesetzen des menschlichen Denkens denken müssen.

Der kritiſche Zweifel ſchlägt ſich mit ſeinen eigenen Gründen. Er wurzelt in der Unterſcheidung der menſchlichen von der allgemeinen Vernunft. Bei jener denken wir an das Thieriſche, welches ihr anklebt, an die Gebrechlichkeit und den Irrthum der Menſchen; in dieſer ſuchen wir die reine Wahrheit. Ueber dieſe Unterſcheidung vergißt der kritiſche Zweifel, daß auch die menſchliche Vernunft an der allgemeinen Vernunft theilhat; in jener ſieht er nur die menſchliche Schwäche und vor ihr beſorgt wagt er es nicht die Vernunft in ihr zu unterſcheiden von ihren thieriſchen Beigaben. Die Aufgabe der Philoſophie iſt es dieſe Unterſcheidung zu unternehmen, von der menſchlichen Gebrechlichkeit zu abſtrahiren und dadurch zur Erkenntniß der allgemeingültigen Geſetze wiſſenſchaftlicher Forſchung zu gelangen.

Noch eine andere Unterſcheidung kommt dabei zur Sprache, zwiſchen der allgemeinen forſchenden Vernunft und der abſoluten Vernunft, der Vernunft Gottes. Dieſen Unterſchied dürfen wir nicht leugnen; die allgemeine Vernunft, welche in der Welt im Forſchen und Werden iſt, darf ſich des Gedankens nicht entſchlagen an ihren Zweck, welchen ſie noch nicht erreicht hat; denn ſie will zweckmäßig denken. Wenn wir nun auch der Geſetze uns bewußt werden können der allgemeinen forſchenden Vernunft, weil wir an ihr theilhaben, ſo haben ſie doch nur Gültigkeit für den Standpunkt der Geſchöpfe, aber nicht für Gott, welcher nicht forſcht, ſondern die ewige Wahrheit ſchaut. Der kritiſche Zweifel hat auch dieſe Unterſcheidung für ſich geltend gemacht. In Raum und Zeit forſchen wir; die Erſcheinungen in ihnen ſuchen wir nach den Geſetzen unſers Verſtandes zu erklären; alles das gilt aber nur für Geſchöpfe, welche in Raum und Zeit beſchränkt von Erſcheinungen ſich belehren laſſen müſſen, für die ewige Wahrheit gelten dieſe Geſetze nichts. So hat man ſchließen wollen, daß wir an der abſoluten Vernunft keinen Theil haben. Dagegen werden wir

uns berufen müſſen auf den unangreiflichen Zuſammenhang zwiſchen dem ewigen Sein und ſeinen Geſchöpfen. Er verbürgt uns auch die Uebereinſtimmung der Gedanken unſerer forſchenden Vernunft mit der ewigen Wahrheit. Auf dem Sein Gottes beruht das Sein der Geſchöpfe; daſſelbe Sein hat er ihnen gegeben, welches er hat. Auf dem Sein der Geſchöpfe beruht ihr Denken; nicht anders können ſie denken, als ſie ſind; die Geſetze ihres Denkens müſſen der Weiſe ihres Seins entſprechen. In einer ganz verkehrten Weiſe hat man die Unterſcheidung zwiſchen Sein und Denken, zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf zu einer Scheidung zwiſchen ihnen ausdehnen wollen. Die Geſchöpfe ſind die Offenbarung Gottes, das Denken iſt die Offenbarung der Geſchöpfe; zwiſchen dem Sichoffenbarenden und ſeiner Offenbarung und der Offenbarung dieſer Offenbarung muß Uebereinſtimmung ſein. Daher kann auch das Denken der Geſchöpfe die abſolute Wahrheit erkennen in den Schranken, welche es erfüllt. Wenn der kritiſche Zweifel anders meint, ſo muß man die Frage ihm vorlegen, ob Gott nicht erkenne, daß wir Menſchen ſind, wie wir es erkennen, und daß wir den Geſetzen unſers Denkens unterworfen ſind, wie wir es erkennen. Keine Frage, daß wir in ſolchen Erkenntniſſen abſolute Wahrheit erkannt haben, welche Gott ebenſo wie wir erkennen muß.

Wir erwähnten früher, daß dieſer kritiſche Zweifel lange vor Kant geherrſcht habe; hierauf werden wir zurückgeführt, wenn wir bemerken, daß er den Grund ausſpricht unſerer Neigung, die Ergebniſſe des philoſophiſchen Forſchens mit den unſichern Lehren der Erfahrung zu vermiſchen und dadurch ins Ungewiſſe zu ziehen. Die gewöhnliche Meinung hat nicht aufgehört mit dem Gedanken ſich zu tragen, daß unſere wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe doch nur vom Standpunkte des Menſchen gehegt würden und nur dem Menſchen für ſein gegenwärtiges Leben zugute kommen ſollten. Von dieſem Geſichtspunkte aus konnte von einem Wiſſen für die Ewigkeit keine Rede

ſein. Man dachte nur daran, mit ſeinen wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſen dem gegenwärtigen Leben zu nützen, mit ſeinen Mitmenſchen über das ſich zu verſtändigen, was den vorliegenden praktiſchen Bedürfniſſen fromme, ohne Zweifel eine ſehr löbliche Abſicht, aber doch nicht dem Zwecke der Philoſophie genügend. Es iſt dies der anthropologiſche Standpunkt unſers wiſſenſchaftlichen Denkens. Wer ſich ihm hingibt, der vermiſcht unausbleiblich beſondere menſchliche Erfahrungen mit allgemeinen Geſetzen der Vernunft. Er iſt der Grund aller ſolcher Vermiſchungen. Kant hat ihn in ſeiner Kritik der reinen Vernunft nur formulirt, in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft aber überſchritten. Die Quelle aller der Gedanken, welche die Philoſophie auf beſondere Erfahrungen anwenden, haben wir in ihm zu ſehen, weil alle ſolche Erfahrungen von dem Standpunkte des Menſchen gemacht werden. Von ihm aus hat man alle Syſteme aufgebaut, welche die Welt in ihrer ganzen empiriſchen Mannichfaltigkeit zu umſpannen ſuchten, aber dabei nicht davon abkommen konnten, den Menſchen, das Subject aller uns zugänglichen Erfahrungen, zum Mittelpunkte des Weltalls zu machen. Wenn Baco ſagte, wir ſollten alles nach der Analogie nicht des Menſchen, ſondern des Weltalls betrachten, ſo beſtritt er dieſen Standpunkt. Wir haben ihm mit aller Schärfe den Begriff der Philoſophie entgegenzuſetzen, welche nicht nach menſchlichem Urtheil mißt, ſondern nur das für unbedingt wahr halten kann, was die allgemeine Vernunft verbürgt. Wir haben hierauf zu dringen, weil nur auf dem Wege einer ſolchen Philoſophie unbedingte Sicherheit des Wiſſens gewonnen werden kann, die Einmiſchung des menſchlichen Standpunktes dagegen und der menſchlichen Erfahrungen unausbleiblich zu ſchwankenden Meinungen führt.

Von jeher hat auch der Begriff der Philoſophie, das Ideal ſicherer Wiſſenſchaft, im Ausbau wiſſenſchaftlicher Erkenntniſſe ſeine Macht bewieſen und auch die beherrſcht, welche die Ab-

ſtraction der Philoſophie vom Menſchlichen und von der Erfahrung nicht in voller Strenge forderten. Wer nicht ganz der Erfahrung ſich hingab, mußte zwiſchen philoſophiſchen und empiriſchen Wahrheiten unterſcheiden. Hierbei ließ ſich aber ſchwer verkennen, daß nur die Erfahrung mit den Unterſchieden der Arten und Gattungen concreter Dinge ſich beſchäftigt, die Philoſophie alle ſolche Unterſchiede beiſeiteliegen läßt. Weder Hund noch Affe, weder Vogel noch Fiſch werden zu Gegenſtänden einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft gemacht; die Zoologie gehört der Naturgeſchichte an; die Anthropologie aber, hat man gemeint, ſollte zu einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft gemacht werden. Von allen Arten der Dinge ſoll alſo der Menſch eine Ausnahme machen. Womit rechtfertigt man dies?

Es iſt die Würde des Menſchen oder es ſind ſeine ſogenannten Vorzüge, was man dafür zur Entſchuldigung beigebracht hat, daß man ihm eine Ausnahmsſtellung in der Wiſſenſchaft einräumte. Wir haben ſchon gehört, daß man behauptet hat, er wäre das einzige vernünftige Weſen der Welt, was denn freilich ſchwer zu beweiſen war. Auf demſelben Grunde beruhte es, daß man ihn als Mikrokosmus pries, weil die ganze Welt in ihm ſich abſpiegelte; denn darin hat er keinen Vorzug vor allen andern Dingen, daß die Wirkungen der ganzen Welt in ihm ſich kreuzen; dieſer gerühmte Vorzug würde ihm nur daraus erwachſen können, daß die Abſpiegelung der Welt auch allein in ſeinem vernünftigen Bewußtſein ſich vollzöge. In das hellſte Licht aber wurde ſein Vorzug geſtellt, wenn man ihn als alleinigen Zweck aller Dinge betrachtete, welcher alle Dinge zu beherrſchen beſtimmt ſei. Gewiß, wenn er dieſe Stellung in der Welt hätte, dann könnte man ihm eine Ausnahmsſtellung nicht abſprechen; denn die erſte Stelle ſteht unter keiner Regel; aber auch nur unter dieſer Bedingung würde die Wiſſenſchaft eine ſolche Ausnahme mit der Menſchenart zulaſſen können, da ſie ſonſt alles außer dem Höchſten einer allgemeinen Regel

unterwerfen und andern Dingen gleichſtellen muß. Die Lehre von dem Vorzuge des Menſchen zieht ſich daher um den Mittelpunkt der Frage zuſammen, ob er der alleinige Zweck der Welt ſei. Einen unbedingten Vorzug unter allen weltlichen Dingen können wir dem Menſchen nur zugeſtehen, wenn er ihr Haupt iſt.

Hielten wir die Philoſophie für eine Schmeichelkunſt, ſo würden wir ihr rathen müſſen dieſer Behauptung ohne Zögern beizuſtimmen. Denn nichts iſt ſchmeichelhafter für den Stolz des Menſchen, als ſich die Herrſchermacht beizulegen über die Welt, als Erſten und Herrn über ſie ſich zu denken. Aber die Wahrheit iſt uns lieber als die Schmeichelei; wir fragen daher nach dem Rechte, welches der Menſch ſich anmaßt auf die Herrſchaft über die Welt. Es gründet ſich auf ſeine Zwecke; denn nur ſie können ihn berechtigen, andere Dinge als Mittel zu gebrauchen. Nichts finden wir natürlicher, als daß er ſie ſo benutzt; es berechtigt ihn hierzu ſeine Vernunft; denn die Vernunft will zweckmäßig leben und betrachtet ſich ſelbſt als Zweck ihres Lebens. Der Menſch ſieht ſich als Selbſtzweck an. Das hat die Vernunft vor allem voraus, daß ſie Zwecke in ſich ſelbſt findet und alles als Mittel für dieſe Zwecke behandelt. Ganz in der Ordnung iſt es daher auch, daß der Menſch, dieſes Vorzuges der Vernunft ſich bewußt, alle ſeine Umgebungen ſeinen Zwecken zu unterwerfen ſucht. Aber ſeine Anſprüche auf dieſen Vorzug beruhen auch nur auf ſeiner Vernunft und führen uns alſo auf die Frage zurück, ob er allein in der Welt Vernunft habe. Daß er als Selbſtzweck ſich anſehen darf, weil er Vernunft hat, berechtigt nicht zu behaupten, daß er allein Selbſtzweck ſei; jedes andere vernünftige Weſen kann ſich mit ihm in denſelben Rang ſtellen und wir dürfen uns nicht daran ſtoßen, daß wir mehrern Dingen dieſe höchſte Stufe des Werthes beizulegen haben; denn jeder einzelne Menſch hat ſie zu behaupten; für ſeine vernünftigen Zwecke darf er alles, auch andere Menſchen als Mittel gebrauchen, und der

allen Menſchen gemeinſchaftlichen Vernunft wird es überlaſſen werden müſſen zu bewirken, daß die einzelnen Herren der Welt in der Erreichung ihrer Zwecke ſich miteinander vertragen. Schwerlich werden wir annehmen dürfen, daß die Spitze und der Zweck der Schöpfung auf einen höchſten Punkt hinauslaufe.

Wir wollen hiermit die Lehre von den Vorzügen des Menſchen nicht ganz beſeitigen. Wenn er mit andern Arten der Erde ſeine Art vergleicht, ſo mag er wol ausreichenden Grund haben ſich weit erhaben über ſie zu dünken und als das Haupt der irdiſchen Schöpfung ſich zu betrachten. Wir ſtellen es dahin, ob er hierdurch berechtigt iſt, die andern Geſchlechter irdiſcher Dinge ſchlechthin nur als ſeine Mittel zu behandeln, aber für das gegenwärtige Leben, müſſen wir bekennen, kennen wir nicht allein nichts Höheres als den Menſchen, ſondern erblicken auch alle unſere Umgebungen ſo tief unter uns, daß wir Mühe haben ihnen einen andern Werth als nur für unſern Nutzen beizulegen. Dies alles aber beruht darauf, daß die Vernunft nur die Vernunft und ihr vernünftiges oder ſittliches Leben ſchätzen kann. Alle Natur hat ihr nur einen Werth als Mittel; ſie allein hat Zwecke im eigentlichen Sinne des Wortes. Was wir nicht erworben haben, das iſt nur eine Gabe des Zufalls und jedem Zufall preisgegeben. Von dieſem ſittlichen Geſichtspunkte aus verlieren uns die übrigen irdiſchen Dinge allen Werth, weil wir in ihnen nur Naturproducte ſehen und keine ſittliche Gemeinſchaft mit ihnen einzugehen wiſſen. Wenn wir daher alles nach dieſem irdiſchen Maßſtabe betrachten, ſo können wir uns als den alleinigen Zweck der Welt anſehen. Aber über dieſen Standpunkt iſt doch die neuere Kosmologie weit hinweggegangen; die Erde ſteht nicht mehr im Mittelpunkte der Welt; Vernunft und die Zwecke des ſittlichen Lebens laſſen ſich nicht mehr auf die Erde beſchränken und wir werden auch nicht mehr dabei beharren können, daß der Menſch allein Zweck der Welt ſei.

Wir haben uns hierbei auf Grad- und Rangunterſchiede einlaſſen müſſen und werden wol nicht unbemerkt laſſen dürfen, daß wir damit auf einen ſchlüpfrigen Boden gerathen ſind. Gradunterſchiede ſtellen ſich ein, wo Kräfte entwickelt werden: ſie gewähren einen Rang oder eine Würde, wenn mit ihnen eine ſittliche Schätzung verbunden iſt. In der Welt findet beides ſtatt; daher wird es auch im allgemeinen gerechtfertigt ſein, wenn von Graden und Rang weltlicher Dinge die Rede iſt. Wenn man aber Grade und Rang auf beſondere Arten, hier auf die Menſchenart übertragen will, ſo wird das nicht ohne Bedenken ſein. Denn von einer Kraftentwickelung und ihrem ſittlichen Werth würde doch zunächſt nur geſprochen werden können in Bezug auf den Zweck entweder des Einzelnen oder des Ganzen; jeder Einzelne hat aber ſeinen Grad nur für ſich, nicht ſeinem Weſen nach, ſondern wechſelnd im Verlauf ſeines Lebens; für das Ganze dagegen bleiben alle Glieder ſich gleich, jedes iſt für die Ordnung des Syſtems unentbehrlich und wenn es ſeine Pflicht für daſſelbe thut, darf es ſich deſſelben Werths rühmen wie jedes andere. Mit zwei ganz verſchiedenen Weiſen der Unterſcheidung hat man es in Beſtimmung der Grade und des Weſens zu thun; jene ſind veränderlich und gehen allmählich und unmerklich ineinander über, dieſes wird angeſehen als in unveränderlicher Weiſe den Dingen anhaftend. Daher kann derſelbe Menſch zu verſchiedenen Zeiten ſeines Lebens verſchiedene Grad- und Rangſtufen einnehmen, bleibt aber immer Menſch. Beide Arten der Unterſchiede, die graduellen und die ſpecifiſchen, dürfen wir nicht miteinander verwechſeln. Eines ſolchen Fehlers aber ſcheint man ſich ſchuldig zu machen, wenn man von dem hervorragenden Grade des Menſchen über andere Geſchöpfe redet. Wenn wir um die Meinung nicht herumkommen können, daß mit den Arten der Dinge auch ein Gradunterſchied derſelben verbunden ſei, ſo

müſſen wir hierin doch ein ſchwieriges Problem wiſſenſchaftlicher Unterſuchung ſehen.

Man hat Verſuche gemacht, aus der Nothwendigkeit des Werdens in der Welt auch die Nothwendigkeit der Gradunterſchiede unter den Arten der Dinge abzuleiten. Die Anſtrengungen in dieſer Richtung ſind vergeblich geweſen und haben nicht anders ſein können; denn Grade beginnen erſt mit der Entwickelung der Dinge, ihre ſpecifiſche Verſchiedenheit aber liegt in ihrer urſprünglichen Natur. Jedes Geſchöpf iſt in ſeinem Beginn in der weiteſten Entfernung von ſeinem Zwecke und von der Würde, welche es erreichen ſoll; ein Vorzug kann dem einen vor dem andern hierin nicht eingeräumt werden. Nicht mit Unrecht hat man geſagt, daß es der Gerechtigkeit Gottes zuwider ſein würde, wenn er dem einen mehr gegeben hätte als dem andern. In den Fortſchritten der Dinge zu ihrem Ziele aber zeigen ſich unverkennbare Verſchiedenheiten des Grades. Während wir von dem Ganzen ſagen müſſen, daß es ſeinem Zwecke immer näher kommt, ſcheint doch Einzelnes immer gleichweit von ihm entfernt zu bleiben, ja wir glauben Rückſchritte in ihm gewahr zu werden und nach andern Seiten zu offenbaren ſich uns überraſchende Fortſchritte. In unſerer Klaſſifikation der Dinge nach Gattungen und Arten haben wir dieſe Verſchiedenheiten nicht übergehen können und daher iſt auch der Gradunterſchied eingerückt in unſere Beurtheilung der ſpecifiſchen Verſchiedenheiten der Dinge. Wir werden aber hierdurch von dem allgemeinen Grundſatze uns nicht dürfen abwendig machen laſſen, daß die Welt im ganzen von einem Anfange zu einem Ende fortſchreitet und hieran auch alle ihre Glieder theilhaben; denn hierauf beruht alle unſere Rede von niedern und höhern Graden und die ganze philoſophiſche Betrachtung der Dinge; die Verſchiedenheiten dagegen, welche wir in der Entwickelung der einzelnen Dinge, ihrer Arten und Gattungen bemerken, treffen nur beſondere Erfahrungen und

haben um ſo weniger ein Recht der Einrede, je unregelmäßiger und unſicherer die Schätzungen der Dinge nach ihrem Grade und Werthe ſind. Die vorliegende Frage können wir daher nur als ein Problem anſehen, welches in der Anwendung philoſophiſcher Lehren auf die Erfahrung ſich uns vorlegt.

Wir können nicht davon abgehen, daß ein jedes Ding ſeinen eigenen Werth auch nur durch ſeine eigene Entwickelung gewinnt. In der Erfahrung aber ſtehen wir weit von den erſten Anfängen der Entwickelung ab und nicht allein liegen dieſe unſerer Erfahrung ſehr fern, ſondern wir müſſen uns auch eingeſtehen, daß unſere Beobachtung zu ſchwach iſt ihre geringen Erfolge zu erkennen. Daher finden wir einzelne Dinge und ganze Klaſſen von Dingen in Vergleich mit andern mit Vorzügen ausgeſtattet, deren Entſtehung wir nicht ergründen können. Wenn es aber wahre Vorzüge ſein ſollen, ſo müſſen ſie doch durch ihre eigene frühere Entwickelung erworben ſein. Wir dagegen in ungenügender Erkenntniß ihres Urſprungs betrachten ſie als Gaben der Natur oder Gottes. Das iſt es, was unſere Klaſſifikation der Dinge nach Arten und Gattungen ausdrückt. Und hierauf beruht auch der Vorzug, welchen wir der Menſchenart vor andern Arten der Geſchöpfe beilegen. Unſer Geſichtspunkt in dieſer Betrachtungsweiſe läßt ſich einigermaßen rechtfertigen. Die frühern Vorgänge des Lebens werden einem jeden Dinge zur zweiten Natur und daß ſie der Ordnung entſprechen, in welcher Gott ſeine Schöpfung ihrem Zwecke zuleitet, werden wir nicht leugnen wollen; ſo können ſie als Gaben der Natur und Gottes angeſehen werden. Aber darüber ſollen wir nicht vergeſſen, daß ſie in allmählicher Entwickelung der Dinge uns zugewachſen ſind und weder Gaben der Natur noch Gottes uns einen Vorzug verſchaffen können, welcher uns in Wahrheit zugerechnet werden dürfte. Die höhern Grade der Entwickelung müſſen wir in eigener That uns aneignen; wenn wir einen andern Maßſtab anlegen, ſo verwirren wir die Ord-

nung der Natur mit dem, was sittlichen Werth hat. Wenn wir nun die Arten und Gattungen der Dinge unterscheiden nach ihren Vorzügen und ihren Mängeln, dann werden wir sagen können, daß ein jedes von ihnen in der Periode seiner gegenwärtigen Lebensentwickelung an eine bestimmte Stufe gebunden ist, die es mit andern Dingen gemein hat; über sie hinaus kann es gegenwärtig nicht gelangen; sie zu erfüllen ist seine Aufgabe; sie gibt ihm den Rang seiner Entwickelung und in natürlicher Verwandtschaft schließt es sich den andern Dingen an, welche sie mit ihm gemein haben. Weil wir sie nicht unbeachtet lassen dürfen in unserer Schätzung der Dinge, haben die Art- und Gattungsbegriffe ein Recht auf wissenschaftliche Erforschung und bei ihrer Untersuchung können wir auch ihre Gradunterschiede und Rangstufen nicht unerörtert lassen.

Hieraus wird nun erhellen, warum wir die Untersuchung über Arten und Gattungen, wie sehr wir sie auch schätzen mögen, doch in die philosophische Betrachtung der weltlichen Dinge nur beispielsweise und in ihrer Anwendung auf die Erfahrung aufnehmen können. In ihr gilt uns jedes Ding gleich, nach denselben allgemeinen Grundsätzen soll es beurtheilt, nach denselben allgemeinen Methoden des Denkens erforscht werden; der gegenwärtige Standpunkt der Entwickelung dagegen, von welchem die Ordnung der Arten und Gattungen zeugt, und unser persönlicher Standpunkt auf dieser Erde, welcher alle diese Arten und Gattungen angehören, bleibt eine Sache der Erfahrung; augenblicklich ändert er sich, während die Grundsätze und Methoden der Forschung ewig sich gleichbleiben. Wenn wir diesen folgen, dann können wir den Menschen nicht als alleinigen Zweck und Herrn der Welt betrachten; denn wir müssen jedem Dinge seinen eigenen Werth lassen nach dem Grade der Entwickelung, welche es in Erreichung seiner Bestimmung mit Anstrengung seiner eigenen Kraft erreicht hat. Von der äußern Natur wird es dabei getragen; sie gibt günstigere oder ungünstigere Bedin-

gungen seiner Entwickelung ab; hierauf gestützt mag der Mensch auch Vorzüge vor andern Geschöpfen sich zuschreiben, aber die Gunst der Natur muß von ihm benutzt, durch seine eigene That ergriffen werden, wenn er einen höhern Rang als andere Dinge in der Welt sein Eigen soll nennen dürfen. Jedes Ding hat seinen Werth nur seiner Entwickelung zu danken, in welcher es an der Verwirklichung des Weltzweckes theilhat; ein jedes Ding hat auch theil an derselben; sollte etwas rein passiv gegen sie sich verhalten, so würde es kein selbständiges Ding, kein Subject und Grund von Erscheinungen sein, sondern nur den Erscheinungen angehören.

Wir haben hiermit die erste Aufgabe gelöst, welche wir uns gestellt hatten. Den Charakter der philosophischen Untersuchung in seiner vollen Allgemeinheit haben wir sichergestellt vor seiner Vermischung mit anthropologischen Voraussetzungen, welche ihn in Gefahr bringen, mit empirischen Elementen auch unsichere Annahmen an sich zu nehmen. Von dem Standpunkte der menschlichen Vernunft seine Meinungen feststellen zu wollen, davon darf in der Philosophie keine Rede sein, wenn man nicht eben nur unsichere Meinungen in ihr ausbilden will. Nur was die allgemeine Vernunft bezeugt und keine Spur eines menschlichen Standpunktes an sich trägt, kann unser volles Vertrauen erwecken. Wenn man den Menschen und seine Denkweise besonders und ausnahmsweise vor allen andern Arten der Dinge in der Philosophie berücksichtigt, so kommt man auch weiter dazu ihn als eine Ausnahme in der Welt zu betrachten, und die Lehre von den Vorzügen des Menschen erfährt ihre Steigerung bis zu dem consequenten Culminationspunkte, daß er das herrschende Haupt der ganzen Welt sei. Wir sind diesen Meinungen über den höchsten Rang des Menschen in der Welt nur gefolgt, um in ihnen den Grund nachzuweisen, aus welchem man den anthropologischen Standpunkt in der Philosophie hat rechtfertigen wollen. Vor den allgemeinen Grundsätzen der

Philoſophie können ſie nicht beſtehen, vielmehr indem ſie mit ihnen in Vermiſchung treten, ſtören ſie nur den ſichern Gang unſerer allgemeinen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen.

Hiervon wollten wir nun noch einige beſondere Beiſpiele geben. Wir wählen dazu ſolche aus, welche die allgemeinſte Bedeutung haben, weil ſie mit allgemeinen Geſetzen des Denkens zu thun haben. Allen iſt gemein, daß ſie als Ausnahme für den Menſchen fordern, was allgemein für alle Dinge gilt, bei der Betrachtung des Menſchen uns nur beſonders nahe gelegt wird. Sie huldigen einem Particularismus, welcher mit dem Univerſalismus der Philoſophie ſich nicht verträgt. Was als allgemeines Recht jedem Dinge zukommt, machen ſie dadurch fraglich, daß ſie es als Vorrecht des Menſchen anſehen. Indem ſie auf die Beobachtung des Menſchen ſich beſchränken, ſuchen ſie kümmerliche Beweiſe aus der Erfahrung zu ziehen für Geſetze, welche aus Forderungen der Vernunft an alles wiſſenſchaftliche Denken fließen.

Es gibt kein allgemeineres Geſetz für die wiſſenſchaftliche Gerechtigkeit, als daß wir einem jeden Dinge das Seine zueignen ſollen. Es zu üben iſt ſchwierig genug. In den Erſcheinungen miſchen ſich die Werke der Dinge; was dem einen und was dem andern zuzurechnen iſt, läßt ſich ſelten genau unterſcheiden. Eben dieſes Geſetz der Unterſcheidung iſt es aber, mit welchem wir es bei der Uebung der wiſſenſchaftlichen Gerechtigkeit zu thun haben. In vielen Fällen werden wir es aufgeben müſſen zu einem genügenden Ergebniß zu gelangen, aber die Forderung ihm nachzukommen gehört zu der vertheilenden Gerechtigkeit, welche wir der Wiſſenſchaft zumuthen müſſen, wenn ſie zu einem ſichern Urtheil kommen will. Wenn wir nun ein ſolches nicht zu Stande bringen können, müſſen wir uns doch die Stelle freilaſſen, wo wir künftig es werden einſchalten können. Es gilt uns daher als Geſetz, daß wir für jedes Zeichen in der Erſcheinung ein Subject zu ſuchen haben,

dem wir es zurechnen dürfen. Das ist das Gesetz der Urtheilsbildung: kein Zeichen, kein Prädicat ohne Subject. Auch umgekehrt gilt das: kein Subject ohne Prädicat; denn Subjecte haben wir nur da zu suchen, wo uns die Erscheinungen Prädicate geboten haben.

Die Subjecte der Erscheinungen nennen wir auch Dinge und was wir in der Hervorbringung der Erscheinungen einem Dinge zuzurechnen haben, das nennen wir seine That. Jedem Dinge haben wir daher auch seine That zuzurechnen. Wenn wir daran denken, daß die Werke der Dinge sehr dem Schein ausgesetzt sind und es uns häufig begegnet, uns in ihrer Beurtheilung zu täuschen, dann finden wir es auch wol gerathen zur Betheuerung der Richtigkeit unsers Urtheils noch etwas hinzufügen und sagen von der That eines Subjects nicht allein, sie sei seine, sondern auch seine eigene und seine eigene freie That. Damit wollen wir nur bemerklich machen, daß wir den Schein, welchen zufällige Umstände und der Zwang der Verhältnisse auf das Subject werfen möchten, von ihm sorgfältig abgesondert haben, um ihm nichts mehr zuzuschreiben, als was ihm in Wahrheit als sein Antheil an der Hervorbringung der Erscheinung zukommt. Für den objectiven Vorgang, welcher der Beurtheilung unterworfen wird, sind diese Zusätze müßig, sie treffen nur den Grad der Sicherheit, welchen wir in unserm subjectiven Urtheil erreicht zu haben glauben. Meine That ist auch meine eigene, meine freie That, mir und keinem andern Subjecte zuzurechnen. Wenn wir also jedem Dinge seine Thaten zuzurechnen haben, so haben wir ihm auch freie Thaten zuzurechnen. Einem jeden Dinge kommt Freiheit zu, soweit es einen Antheil hat an der Begründung von Erscheinungen. Seine Freiheit ist die Bedingung jedes gerechten Urtheils, welches wir über dasselbe fällen können; wenn sie ihm nicht zukäme, so würden wir kein Prädicat ihm zurechnen können.

Gegen dieses allgemeine Gesetz der gerechten Urtheilsbildung

hat nun freilich das viel einzuwenden, was man Erfahrung zu nennen pflegt im gemeinen Sinne des Worts, was aber nur die gewöhnliche sinnliche Vorstellungsweise ist, welche den Bedürfnissen des praktischen Lebens dient und der wissenschaftlichen Genauigkeit sich nicht befleißigt. Sie läßt Werke, Producte der Kunst oder der Natur, für Dinge oder wahre Subjecte gelten, obgleich sie als solche Producte nur Erscheinungen des Producirenden sind. Ihre längere Dauer macht sie nicht zu Dingen, sondern nur zu Complexen von Erscheinungen, die einen gemeinschaftlichen Namen erhalten haben. Die Erfahrungswissenschaft hat das wohl bemerkt; sie hat für ihre Zwecke auf eine strengere Terminologie im Gebrauche der Namen Ding, Subject, Substanz gedrungen und durch den unbestimmten Gebrauch dieser Namen getäuscht, ist sie sogar zu der Meinung gekommen, daß alles, was wir Dinge zu nennen pflegten, nur Erscheinungen wären. Dieser Meinung können wir nicht beistimmen, weil sie uns der Kenntniß aller wahren Subjecte berauben würde, mit welcher auch die Kenntniß aller wahren Prädicate fallen müßte. Aber richtig ist es, daß viele, vielleicht die meisten der Dinge, von welchen die gemeine Erfahrung redet, nur Erscheinungen sind. Von ihnen würde man vergeblich eigene, freie Thaten fordern und daher nimmt auch die gemeine Erfahrung viele Dinge an, welchen man nichts in Wahrheit zurechnen kann. Der Widerspruch, in welchen sie sich hierdurch mit dem allgemeinen Gesetze für die Urtheilsbildung setzt, läßt sich nur dadurch heben, daß man zwischen den scheinbaren Dingen, welche nur Erscheinungen sind, und den wahren Dingen, den Subjecten der Erscheinungen, genauer unterscheidet.

Anstatt nun aber das allgemeine Gesetz festzuhalten und die Aussagen der Erfahrung über die scheinbaren Dinge zu beschränken, hat man dieser zu Gefallen das Gesetz beschränkt und Dinge angenommen, denen keine freie Thaten zugeschrieben werden könnten. Indem man dann weiter herumsuchte, wo sich

wol Freiheit entdecken ließe und wie weit sich dagegen das Gebiet der Nothwendigkeit erstrecke, ist man zu der Behauptung gekommen, die Dinge im allgemeinen wären nur Producte der allgemeinen Wechselwirkung oder des allgemeinen Naturgesetzes und nur der Mensch machte eine Ausnahme mit seinen freien Thaten, ihm allein dürfte man etwas zurechnen, ihm allein Freiheit zuschreiben; Naturnothwendigkeit beherrsche alles, nur der Mensch könnte sich ihr in seinen freien Thaten entziehen. Das ist der anthropologische Standpunkt in der Freiheitslehre.

Wenn man nicht an die Widersprüche gewöhnt wäre, in welche die schwankenden Meinungen der Menschen sich verwickeln, wenn sie bald auf Grundsätze der Vernunft, bald auf Aussagen der gemeinen Erfahrung hören, so würde man kaum das klägliche Schauspiel sich denken können, welches wir hier vor uns sehen. Zwei Grundsätze werden behauptet, der eine, jedem Dinge sind seine Wirkungen zuzurechnen, der andere, jedes Ding ist Wirkung des Allgemeinen; aber beiden setzt man Ausnahmen zur Seite. Die Erfahrung soll sie beglaubigen. Sie zeigt ja viele Dinge, welchen man ihre Wirkungen nicht zurechnen darf; nur dem Menschen darf man seine Thaten zurechnen; sie zeigt in ihm ein Wesen, welches nicht Wirkung des Allgemeinen ist; er ist frei; seine Thaten sind seine Werke; er macht sich selbst; alles, was ihm in Wahrheit zukommt, ist Werk seines freien Lebens.

Wodurch beschwichtigt man sein Gewissen, wenn man den Widerspruch dieser Ausnahme mit dem allgemeinen Gesetz sich nicht verhehlen kann? Wir sind ja an solche Regeln gewöhnt, welche Ausnahmen zulassen. Aus der Erfahrung sind sie abstrahirt, von einer großen Zahl von Beispielen entnommen, weil sie aber nicht alle Erfahrung umfassen konnten, müssen sie auch Ausnahmen gestatten. So werden die Gesetze der Vernunft von der Erfahrung zu Regeln der Klugheit und der Uebung in praktischen und wissenschaftlichen Künsten herabge-

zogen. Man kann es ihr nicht verdenken, wenn sie in ihrem Interesse spricht und nach ihrem Maßstabe alle ihre Regeln beurtheilt. Wenn sie aber allgemeine Gesetze der Vernunft zu ihrem Gebrauche benutzt, so sollte sie wissen, daß sie unbedingt sprechen. Ihre Gebote verstatten keine Ausnahme; jeder Satz ist falsch, welcher einem Gesetze der Vernunft widerspricht.

Noch eine andere Beschwichtigung hat man zu Gunsten der Erfahrung gesucht. Man stellt die Gesetze der Vernunft einander entgegen; man findet sie selbst in Widerspruch untereinander. Der eine will, daß wir jedem Dinge seine Wirkungen zurechnen sollen, der andere, daß man jedes Ding als eine Wirkung des Allgemeinen betrachten soll. Nach dem einen ist jedem Dinge nichts zuzurechnen, als was es selbst verrichtet; es ist sein eigenes Werk; nach dem andern ist jedes Ding ein Machwerk eines andern. Kann man Grundsätzen vertrauen, welche so einander widerstreiten? Man nennt sie Grundsätze der Vernunft, aber sie stehen in einem unvernünftigen Hader miteinander. Um solche Grundsätze soll man sich nicht kümmern; man thut besser nur der Erfahrung zu folgen, welche uns zeigen kann, daß einige Dinge sich selbst machen, wie der Mensch in seinen freien Thaten, andere Dinge reine Producte der Natur sind. So kommt man zu einer Beseitigung aller Philosophie. Wer bei solchen Gründen sich beruhigen kann, dem ist freilich nicht weiter zu helfen. Es würde nichts fruchten, wenn man bei seinem Vertrauen auf die gemeine Erfahrung ihn darauf aufmerksam machen wollte, daß sie vieles für Dinge hält, was im strengen Sinne des Wortes diesen Namen nicht verdient, und daß auch Grundsätze der Wissenschaft durch die Zweideutigkeit dieses Namens entstellt worden sind, sodaß an ihnen der Schein haften blieb, als ständen sie mit andern Grundsätzen in Widerspruch.

Wir wenden uns an die, welche nicht die gemeine, sondern die wohlgeprüfte, wissenschaftliche Erfahrung mit den Grund-

ſätzen der Vernunft zu vereinigen ſuchen. Wenn ſie nun Subjecte fordern, denen etwas zugerechnet werden kann, aber meinen, ſie bildeten doch nur eine Ausnahme von der allgemeinen Regel, daß alle Dinge als Producte der Naturnothwendigkeit betrachtet werden müßten, ſo werden wir dagegen zu ſagen haben, daß dieſe Regel nur in bequemer Weiſe in dieſer Formel ausgedrückt werde. Die Naturnothwendigkeit bringt kein Ding hervor, ſondern findet alle Dinge vor. Das allgemeine Geſetz, nach welchem ſie waltet, iſt das Geſetz der urſachlichen Verbindung; es ſetzt die Dinge voraus, welche verbunden werden ſollen zur Wechſelwirkung, und was von ihm hervorgebracht wird, beſteht nur in gemeinſchaftlichen Producten der Dinge, welche wir ihre Erſcheinungen nennen. So herrſcht die Nothwendigkeit über alle Erſcheinungen. Daß ſie nothwendig ſind, ohne alle Ausnahme, können wir nicht leugnen; Freiheit über ſich zu entſcheiden, können wir ihnen nicht zugeſtehen; auch die Erſcheinungen des Menſchen können wir hiervon nicht ausnehmen. Die allgemeine Regel gilt aber auch nur von den Erſcheinungen, nicht von den Dingen und nicht von den Thaten der Dinge, welche die Erſcheinungen hervorbringen.

Wenn wir den Grundſatz, der die Naturnothwendigkeit behauptet, in dieſer Beſchränkung nehmen, dann haben wir keinen Widerſpruch von ihm zu befürchten gegen den Grundſatz, welcher für jedes Ding die Freiheit ſeiner Thaten fordert. Man hat oft die Allgemeinheit der urſachlichen Verbindung für eine Feindin der Freiheit gehalten; das beruht nur auf einem Misverſtändniß; wohlverſtanden ſetzt ſie die Freiheit der Thaten voraus. In der Wechſelwirkung, aus welcher die Nothwendigkeit der Erſcheinungen fließt, fordert ein jedes in ihr wirkende Ding ſeine That als ſeinen Antheil an der Hervorbringung der Erſcheinung; dieſe That ſoll ihm zugerechnet werden als ſeine freie That. Freiheit ſetzen heißt nichts anderes als den Antheil ſetzen, welchen das Ding an der Hervorbringung der Erſchei-

nung hat. Freilich sind es nur kleinste Elemente, welche das einzelne Ding zum Werden der Welt in jedem Augenblick beiträgt. Die Erkenntniß der Freiheit beruht auf der Unterscheidung dieser Elemente. Nur zu leicht entgeht uns das Freie, weil die kleinsten Elemente in der Masse der Erscheinungen sich uns verbergen. Wir glauben, die Dinge thäten nichts, weil sie in jedem Moment der Zeit nur wenig zur Entwickelung des Ganzen beitragen. (S. 177 fg.) Wir suchen die Ursachen in der Vergangenheit, weil der gegenwärtige Augenblick nur ein verschwindendes Moment bietet, welches in der Masse der Zeit sich verliert; aber eine jede Gegenwart hat ihr Recht, an dem Fortschritt der Zeiten ihren Antheil zu fordern, denn ohne ihr Zuthun würde es nur Stillstand und keinen Fortschritt in der Entwickelung geben. (S. 184 fg.) Nicht nur die Wirkungen anderer Dinge und die Nachwirkungen der Vergangenheit übernimmt ein jedes Ding in jeder Zeit seines Lebens, sondern es ist auch in ihr freie Ursache seiner Thaten und ein thätiges Glied in der Hervorbringung der Erscheinungen. Wenn man es für unmöglich hält mit der Lehre von der Allgemeinheit der ursachlichen Verbindung die Freiheit der Dinge zu verbinden, so hat man vergessen, daß die Wechselwirkung nicht allein nothwendige Wirkungen, sondern auch freie Ursachen fordert.

Nur darauf weist uns also die Naturnothwendigkeit in dem Gesetze der ursachlichen Verbindung hin, daß alles Thun der Dinge unter dem Gesetze eines Zusammenhangs steht, in welchem einem jeden Gliede nur so viel gestattet ist, als das Ganze zuläßt. Seiner ursprünglichen Natur nach ist jedes Ding ein Glied in der großen Gliederung der Welt; diese Natur ist sein bleibendes Wesen und drückt sich daher auch in der Erklärung seines Begriffs aus, welche ein jedes einzelne Ding mit seiner Art, seiner Gattung und dem System aller Dinge in Verbindung zeigt. Nur was ihm nach dieser seiner ursprünglichen Natur zukommt, vermag es zu thun oder liegt in seinem

Vermögen: danach ist seine Freiheit [illegible], welche man mit der Willkür jedes Beliebige zu thun verwechselt, werden darf; aber das ist die Aufgabe seines freien Lebens zur Wirklichkeit zu bringen, was in seinem Vermögen angelegt ist. Hierzu hat es von Natur den Trieb und aus seinem eigenen Vermögen und seinem eigenen Triebe zieht es seine eigenen Thaten, in welchen es sein Wesen verwirklicht. Das ist seine Freiheit, daß sein wirkliches Sein das Werk seiner Thaten ist. Sowie es aber seinem Wesen nach Glied des weltlichen Zusammenhangs ist, so kann es sein wirkliches Sein auch nur im Zusammenhang mit der übrigen Welt schaffen. Eingreifend in die Entwickelung des Ganzen, tritt es als thätiges Mitglied auf in der Hervorbringung der Erscheinungen, mit andern Dingen wirkt es zu Verwirklichung des gemeinsamen Zwecks: daher bleibt es auch immer durch den Verlauf seines Wirkens abhängig von der Wechselwirkung und von der Umgebung, in welcher es sich an das Ganze anschließt. Mit andern Dingen zusammen macht es das Ganze und wird von ihm gemacht. Sein Beitrag zum Ganzen ist gering, aber ohne ihn würde das Ganze nicht fertig werden. Ihn zu leisten, das ist seine Pflicht und im Kreise dieser Pflicht hat es seine volle Freiheit. In Thun und in Leiden schließt es an die übrigen Dinge sich an; Freiheit und Nothwendigkeit erfüllen sein Leben. Jede Erscheinung ist ein Product beider, das nothwendige Ergebniß eines Thuns und eines Leidens.

Dies ist eine einfache und leicht faßliche Lehre, welche der Philosophie aus den allgemeinen Gesetzen der Vernunft fließt. Dadurch, daß man vom anthropologischen Standpunkte aus die Freiheit des Menschen hat nachweisen und nur dem Menschen Freiheit hat zuschreiben wollen, ist sie in Verwirrung gebracht und das Vorhandensein der Freiheit fraglich geworden. Nicht anders glaubte man ihrer habhaft werden zu können, als wenn man sie als eine Sache der Erfahrung nachwiese. Die Erfah-

rung schließt sich an besondere Erscheinungen an; als eine besondere Erscheinung also im Laufe der Entwickelung mußte man die Freiheit nachzuweisen suchen; da konnte sie aber nur in Vermischung mit der Nothwendigkeit sich zeigen; in ihrer Reinheit war sie nicht aufzufinden, ja wenn man genauer nachforschte, schien sie ganz zu verschwinden.

In dieser anthropologischen Forschung nach der Freiheit hat es Philosophen gegeben, welche meinten, nur ganz einfach auf die Thatsache ihres freien Wollens sich berufen zu dürfen. Indem wir wollen, lehrten sie, können wir nicht bezweifeln, daß wir wollen, d. h., daß wir dieses Wollen uns zuzurechnen haben; das ist eine Thatsache der Erfahrung, welche uns feststeht. Eine innere Erfahrung sollte ihnen ihre Freiheit bezeugen; man hat sie auch wol eine höhere Erfahrung genannt, weil sie über die Erfahrung sinnlicher Erscheinungen sich erhebe und den übersinnlichen Grund des Sinnlichen aufdecke. Freilich mußten sie dabei zugestehen, daß diese Erkenntnißquelle nur für das eigene Ich ausreiche; jedem einzelnen Menschen wird seine Freiheit in dieser Weise nur in ihm selbst beglaubigt; aber was von dem einen Menschen gilt, gilt auch von dem andern; nach Analogie mit uns haben wir allen Menschen freien Willen beizulegen; so glaubte man es als Thatsache der Erfahrung feststellen zu können, daß dem Menschen Freiheit zukäme.

Wir sind nicht gesonnen, diesen Weg abzuschneiden. In seinem Ausgangspunkte ist er der Weg des unmittelbaren Erkennens und hierin wird ihm jeder beistimmen und ihn als Grundlage der allgemein verbreiteten Ueberzeugung von der Freiheit des Willens anerkennen müssen. Für die persönliche Ueberzeugung reicht er auch aus und genügt für das praktische Denken, aber nicht für die wissenschaftliche Untersuchung. Daß man nicht bei jenem Ausgangspunkte stehen bleiben kann, darauf weist schon hin, daß er zuletzt zur Analogie, d. h. zur Vergleichung des einen mit andern Dingen derselben Art seine Zu-

flucht nehmen muß; denn man gesteht damit zu, daß man nicht zufrieden sein könne mit der unmittelbaren Erkenntniß der Freiheit in seinem eigenen Willen. Die Wissenschaft will auch den Willen anderer erkennen; ihr kommt es darauf an, das Eingreifen der Freiheit in das Getriebe der ganzen Welt zu erforschen.

Hierauf weist übrigens auch schon die Meinung hin, daß wir die Freiheit des Willens als eine Thatsache der Erfahrung erhärten könnten. Denn die Erfahrung will nicht bei einer Thatsache stehen bleiben; mit andern Thatsachen denkt sie dieselbe in Verbindung zu setzen. Hierbei stoßen wir aber auf das Hauptbedenken gegen die hier erörterte Lehrweise. Denn als einen ungenauen, zum Irrthum verleitenden Ausdruck müssen wir es ansehen, wenn man den freien Willen eine Thatsache der Erfahrung nennt. Was als Thatsache unserer Erfahrung vorliegt, ist nur die Erscheinung; in ihr liegt auch ein freier Wille unsers Ich, unserer Vernunft; aber nicht alles, was wir von uns erfahren, ist vernünftig und unserm Ich zuzurechnen; der freie Wille und was unserm Ich zuzurechnen ist, muß erst herausgefunden werden durch unser Nachdenken aus dem, was in der Erscheinung sich ihm ansetzt von sinnlichem Begehren, von Leidenschaft, vom Zwange der Umstände. Wir können es daher nur für eine Täuschung ansehen, wenn jemand seinen freien Willen wahrzunehmen glaubt; er nimmt nur etwas wahr, worin sein freier Wille versteckt liegt. Wenn er aber hiervon sich überzeugt hat und alsdann beginnt, genauer zu unterscheiden, dann kann es ihm leicht begegnen, daß ihm alle seine Freiheit verschwindet. Die Umstände haben ihn bestimmt, die Erziehung anderer, die Gewohnheiten, welche er angenommen hat, haben ihn zu dem gemacht, was er ist und in seinen Handlungen zu erkennen gibt. Er ist nur ein Widerhall seiner Umgebungen. Was er aus seinem Entschlusse im Augenblicke der Erfahrung thut, ist eben nur ein Kleinstes, ein Verschwindendes.

Da es kaum in Rechnung gebracht werden kann, ist auch die Erfahrung außer Stande, eine sichere Ueberzeugung von der Freiheit des Menschen zu gewähren.

Noch weniger reicht sie aus, uns einen richtigen Begriff von der Freiheit zu geben. In der anthropologischen Fassung hat man das Hauptgewicht auf den moralischen Beweis für die Freiheit gelegt. Es steht etwas in unserer Gewalt, denn sonst würden wir nicht dem Lobe und dem Tadel unterliegen; nur für unsere, für freie Thaten können wir gelobt oder getadelt werden. Darauf hat man auch die Berechtigung gebaut, nur dem Menschen Freiheit zuzugestehen, weil er allein der moralischen Zurechnung und Schätzung seiner Thaten fähig sei. Sogar einen Vorzug dieser speciellen moralischen Fassung des Freiheitsbegriffs vor der allgemeinen Fassung, welcher auf den Unterschied zwischen Gutem und Bösem keine Rücksicht nimmt, hat man behaupten wollen. Man hat dabei wol nicht genug beachtet, daß man moralische Freiheit nicht würde zugestehen können, wenn Freiheit im allgemeinen nicht möglich wäre. Man hat nun die Freiheit erklärt als die Wahlfähigkeit zwischem Gutem und Bösem. Wir verkennen nicht, daß diese Beweisart für den praktischen Menschen die größte überzeugende Kraft hat; denn im praktischen Leben kommt es bei der Zurechnungsfähigkeit uns vorherrschend darauf an, wie Lob und Tadel, Lohn und Strafe von uns vertheilt werden sollen. Aber die praktische Ueberzeugung genügt der Theorie nicht; vielmehr sie findet sich durch sie nur in neue Schwierigkeiten verwickelt. Die Verbindung des sittlichen mit dem theoretischen Urtheil kann doch nur als ein späterer, dem letztern folgender Act angesehen werden. Erst wird das Urtheil zu fällen sein, daß einem Subject etwas zuzurechnen sei, dann wird zu beurtheilen sein, ob es nach menschlichem oder göttlichem Gesetze lobenswerth oder strafbar sei. Der Begriff der Freiheit wird also gestört, wenn man den Unterschied zwischen Gutem und Bösem

in ihn einmiſcht; in ſeiner Reinheit iſt er frei von dieſer Beziehung; wenn man aber die Freiheit aus der Erfahrung menſchlicher Handlungen zu beweiſen ſucht, dann wird ſich eine ſolche Einmiſchung nicht leicht abhalten laſſen.

Wir wollten aber noch zeigen, daß dieſe Beweisart nur in neue Schwierigkeiten verwickelt und dadurch die Lehre von der Freiheit ſehr zweifelhaft macht. Das wird jedermann einleuchten, welcher auf die Dunkelheiten im Gedanken des Böſen geſtoßen iſt. Man hat mit Recht geſagt, das Böſe verblendet. Aus einem Unterſchiede, welcher an einer ſolchen Verblendung theilhat, werden wir ſchwerlich das rechte Licht über die Freiheit ziehen können. Die Wahl zwiſchen Gutem und Böſem, von welcher man eine Erfahrung haben will, kann nur zwiſchen Erleuchtung und Verblendung ſchwanken; aus ihr Gewißheit ziehen zu wollen über eine Lehre, welche einen der erſten und einfachſten Grundſätze unſers Denkens betrifft, würden wir von vornherein aufgeben müſſen.

Es iſt nicht unſere Abſicht hier die ſchwierige Lehre vom Unterſchiede zwiſchen Gutem und Böſem zu entwirren; wir können nur nicht unterlaſſen ſie zu berühren, weil man behauptet hat, daß ohne ſie die Lehre von der ſittlichen Freiheit nicht beſtehen und die Freiheit ohne ihre ſittliche Bedeutung allen Werth verlieren würde. Was das letztere betrifft, ſo müſſen wir es leugnen, wenn man den ſittlichen dem theoretiſchen Werth entgegenſetzt, denn dieſer würde ihr unverkümmert bleiben, können es aber auch zugeſtehen, wenn man die ſittliche Bedeutung im weiteſten Sinn faßt und die wiſſenſchaftliche von ihr nicht ausſchließt. Das erſtere dagegen, daß ohne den Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem keine ſittliche Freiheit beſtehen könne, iſt nur vom menſchlichen Standpunkt gefaßt richtig; das Gute würde gut und ſittlich bleiben und mit ſittlicher Freiheit vollzogen werden, wenn es auch keinen Kampf mit dem Böſen zu beſtehen hätte; es iſt nur eine Sache unſerer Erfahrung, daß

wir es in dieſem Kampfe finden. Der Beweis hiervon liegt offen vor. Denn mit Recht wird geſagt, die Sünde ſei Sklaverei. Wenn wir in ihr ſchmachten, werden wir der ſittlichen Freiheit uns nicht rühmen können. Nur im guten Willen iſt Freiheit. Dies genügt, um die irrige Lehre, daß nur in der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem die Freiheit beſtehe, zurückzuweiſen, wenn wir auch nicht weiter eingehen in die Frage, worin das Böſe beſtehe und wie auch in ſeiner Wahl noch Freiheit gefunden werden könne.

Der Zweifel an der Freiheit folgt unausbleiblich dieſem Irrthum. Denn wenn man Freiheit zum Böſen fordert, kommt man mit dem wahren Begriffe der Freiheit in Streit. Wir haben ihn darin gefunden, daß ein jedes weltliche Ding ſeine Wirklichkeit ſich ſelbſt macht. Aus ſeinem urſprünglichen Vermögen, aus ſeinem Triebe zur Entwickelung ſeiner Kräfte ſoll es ſeine freien Thaten ziehen und alles gewinnen, was ihm in Wahrheit zugerechnet werden kann. Kein Geſchöpf vermag mehr, kann etwas anderes vollbringen, als was in ſeinem Vermögen liegt. Aber das Böſe, liegt das auch in ſeinem urſprünglichen Vermögen, iſt das auch eine Entwickelung ſeiner Kräfte? Vielmehr iſt es ſittliche Aufgabe jedes Geſchöpfes, die Anlagen, welche es empfangen hat, zur Wirklichkeit zu bringen und geltend zu machen in ſeinen Handlungen, in der Hervorbringung der Erſcheinungen. Was dieſer Aufgabe entſpricht, kann nicht böſe ſein. Sucht man nun die Freiheit in der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem, ſo wird man auf die Annahme geführt, daß es im freien Willen liege, etwas zu vollbringen, was nicht in der ſittlichen Aufgabe und daher auch nicht in der Anlage des Geſchöpfes liege. Wenn der Menſch eine ſolche Freiheit hätte etwas zu thun, was nicht in ſeinem Vermögen läge, dann würde er in der That eine Ausnahme von der Regel ſein, ein Weſen, welches in Widerſpruch mit ſeinem eigenen Weſen ſtände.

Wir kommen darauf zurück, daß alle Zweifel an der Freiheit darin gegründet sind, daß man sie nicht anders behaupten zu können meinte, als indem man sie nur dem Menschen beilegte und ihn zu einer Ausnahme von der allgemeinen Regel für alle Geschöpfe machte. Aus diesem Grunde ist die anthropologische Fassung der Freiheitslehre zu verwerfen. Ausnahmen von allgemeinen Gesetzen, nach welchen die Vernunft alle Geschöpfe zu betrachten hat, können wir nicht gestatten. Der Mensch ist keine solche Ausnahme. Alle Geschöpfe sind dem Gesetze der ursachlichen Verbindung unterworfen; der Mensch ist es auch; seine Freiheit muß sich in dieses Gesetz fügen und kann bei ihm bestehen. Alle Geschöpfe können nichts anderes thun, als ihre Anlagen zur Entwickelung bringen; auch der Mensch kann nichts anderes thun; seine Freiheit besteht nur in der Verwirklichung des ursprünglich in ihm angelegten Wesens. Erst wenn wir einsehen, daß die Freiheit des Menschen keine Ausnahme von der Natur aller geschaffenen Dinge macht, können wir ihrer sicher sein. In einer Stellung, in welcher der Mensch von den Gesetzen der Welt sich entbunden glaubte, würde er sich nicht behaupten können.

Was ist es nun, was dazu verleitet hat, nur dem Menschen Freiheit zuzuschreiben? Wir finden es in der Schwierigkeit, die rechten Prädicate und die rechten Subjecte aus den Erscheinungen herauszuscheiden oder das Gesetz der Urtheilsbildung auf die Erfahrung anzuwenden. Die meisten Erscheinungen sind zu verworren, als daß wir daran denken könnten, einen Versuch zu machen, auch nur annäherungsweise aus ihnen ein individuelles Ding herauszufinden, dem wir seine besondere That als seinen Antheil an der Hervorbringung der Erscheinung zuschreiben könnten. Fast nur bei Erscheinungen, in welchen uns Thaten der Menschen sich zu erkennen geben, sind wir hierzu im Stande. Daher schränkt man im allgemeinen Verkehr die Freiheit und die moralische Zurechnung auf den Kreis der

Menſchen ein; aber nicht weil dies der Wahrheit der Sache entſpräche, ſondern nur weil unſer Verſtändniß der Erſcheinungen nicht weiter reicht. Jedem Dinge, welches in Erſcheinungen ſein Daſein verkündet, wird auch ein Antheil an ihrer Hervorbringung, alſo eine freie That zuzurechnen ſein; etwas ſchlechthin Leidendes findet ſich nirgends; aber die Wirkungen der kleinſten Dinge ſind zu klein, als daß freie Urſachen in ihnen von uns erkannt werden könnten. Wo das der Fall iſt, ſetzen wir nur unbekannte Urſachen voraus, deren Stellvertreter uns Complexe von Erſcheinungen bleiben. Wenn wir dieſe mit Dingen verwechſeln, dann kommen wir zu dem Irrthum, von Dingen zu reden, welchen keine freie Thaten zukämen. Daß hierin ein Irrthum liege, wird in der That anerkannt, wenn man ſolche ſogenannte Dinge auch Producte der Natur nennt, denn Producte ſind Erſcheinungen und wenn wir ſie der Natur zuſchreiben, haben wir damit nur geſagt, daß ſie uns unbekannte Urſachen hätten. Die Allgemeinheit des Satzes, daß jedes Ding eine freie Urſache ſei, wird hierdurch nicht angefochten.

Wir gehen zu einem andern Beiſpiel über. So wie Freiheit, ſo hat man auch Unſterblichkeit dem Menſchen allein zuſchreiben wollen und ihn zu einer Ausnahme gemacht von der Regel, daß alles, was entſteht, auch wieder vergehen, alles, was geboren wird, auch ſterben muß.

Die Erfahrung bot für dieſe Ausnahme noch weniger dar, als für die zuvor beſprochene. Die philoſophiſchen Gründe, welche man für ſie aufzutreiben ſuchte, ſtützten ſich alle auf die erwähnten Lehren von den Vorzügen des Menſchen vor andern Geſchöpfen. Man kann hieraus ihre Hinfälligkeit ermeſſen. Freilich wenn der Menſch allein Freiheit hätte und Vernunft, wenn er das einzige wahre Ding in der Welt wäre, die Spitze und der Zweck der Schöpfung, wer würde ihm ſein ewiges Leben ſtreitig machen können? Aber ganz anders finden wir

ihn, dem urſachlichen Verbande aller Dinge unterworfen, beſtändig bedrängt von den Naturgewalten, welche ihn umgeben, zuletzt im Kampfe mit ihnen unterliegend und dem Tode verfallen. Für die Unſterblichkeit des Menſchen ſprechen alſo die Erfahrungen nicht; ſie zeigen uns das Leben des Menſchen in derſelben Vergänglichkeit, welche alles irdiſche Leben trifft; will man ſie beweiſen, ſo kann man ſeinen Beweis nur auf allgemeine Begriffe und Grundſätze gründen.

Dergleichen hat man auch immer zu ihm verwenden müſſen. Den Tod hat man als eine Trennung der Seele vom Leibe betrachtet, ſich alsdann auf den Unterſchied zwiſchen Leib und Seele berufen, um zuletzt darzuthun, daß mit jenem dieſe nicht aufhören könne zu leben. Der Leib, meinte man, ſei zuſammengeſetzt; durch die Trennung ſeiner Theile könnte er daher aufhören zu ſein; die Seele dagegen ſei einfach und daher keiner Trennung ihrer Theile unterworfen; wenn ſie geſchieden würde vom Leibe, ſo bleibe ſie in ihrer Einfachheit beſtehen, und da das Leben ihr weſentlich wäre, würde ſie nur in ein neues Leben eingehen können. Ihre Einfachheit entnehme man nicht aus ihrem Leben, in welchem ſie vielmehr als ein ſehr mannichfaltiges und zuſammengeſetztes Geſammtweſen ſich zeigt, ſondern aus ihrer Subſtanz; weil ſie aber nur ein und daſſelbe bleibende Subject für verſchiedene, wechſelnde Ausſagen wäre, müßte ſie als ein einfaches Ding betrachtet werden und könnte als ein ſolches durch nichts, am wenigſten durch äußere Zufälle aufgelöſt werden. Wenn wir nun auch alles dies zuzugeben geneigt ſein ſollten, die Folgerung würden wir doch nicht daraus ziehen können, daß nur die menſchliche Seele dem Tode nicht unterliege. Die Beweisführung geht von dem allgemeinen Begriff der Seele, ihrer Einfachheit, ihrer Subſtantialität und davon aus, daß zu ihrem Weſen das Leben gehöre, auch der Schluß muß allgemein lauten und alle Seelen treffen; nicht allein die menſchliche Seele, ſondern nicht weniger die Seelen

aller lebendigen Weſen würden wir für unſterblich zu halten haben.

Sollte dagegen der Beweis beſchränkt werden auf die Seelen der Menſchen, ſo würde man den eigenthümlichen Charakter derſelben zu ihm herbeiziehen müſſen. Man hat ihn in der Vernunft geſucht, durch welche der Menſch frei denkt, freien Willen hat und im theoretiſchen wie im praktiſchen Leben ſeine Zwecke betreibt. Daran haben ſich auch die ſtärkſten Beweiſe für die Unſterblichkeit des Menſchen angeſchloſſen, Beweiſe, meine ich, welche wol im Stande ſind, das Gemüth des Menſchen für ſich zu gewinnen. Die Sehnſucht nach höhern Gütern, als das irdiſche Leben gewährt, kann ihm nicht als ein täuſchendes Verlangen eingepflanzt ſein; ſeine Beſtimmung iſt es, die in ihm angelegten Kräfte zu entwickeln, in dieſem irdiſchen Leben aber kommen ſie nur zum kleinſten Theil zur Entwickelung; für die idealen Zwecke ſeiner Vernunft muß er Befriedigung hoffen in einem künftigen Leben; die ſittlichen Aufgaben ſeines Lebens ſind nicht gelöſt, die Pflichten, welche ihm das Sittengebot auflegt, nicht erfüllt, wenn der Tod ihn vom jetzigen Leben ſcheidet; ſein Leben würde ohne Zweck ſein und ohne Vernunft, wenn es mit dem gegenwärtigen Leben ſchlöſſe. Daher haben wir nicht allein eine Hoffnung, daß ſich einſt fortſetzen und abſchließen werde, was wir hier begonnen ſehen, ſondern es würde uns auch als eine unerlaubte Feigheit erſcheinen, wenn wir nur Ruhe und Vernichtung wünſchten und vor den weitern Aufgaben und Arbeiten des vernünftigen Lebens die Flucht ergriffen. Der vernünftige Menſch, welcher ſeine Stellung in der Welt nicht geſchenkt erhalten, ſondern ſich erworben hat, darf ohne Ueberhebung ſich ſagen, daß er auch unter ganz veränderten Verhältniſſen, wenn der Tod ihn den bisherigen Gewohnheiten ſeiner Umgebungen entriſſen hat, einen neuen Schauplatz finden werde, auf welchem er nicht allein das unverlierbare Sein ſeiner Subſtanz, ſondern auch die erworbenen Güter

ſeiner Vernunft werde behaupten können. Auch dieſe Beweisgründe geben wir zu; aber wir müſſen auch wieder fragen, ob ſie nur für den Menſchen gelten. Von dem allgemeinen Begriff des vernünftigen, freien Weſens ſind ſie entnommen; von allen freien Weſen haben ſie ihre Gültigkeit, auf die beſondere Beſchaffenheit und Lage des Menſchen nehmen ſie keine Rückſicht; der beſondere Grad in der Entwickelung des freien Lebens kommt dabei nicht in Anſchlag. Der Gradunterſchied kann über mehr und weniger entſcheiden; ſterblich und unſterblich aber ſtehen nicht wie mehr und weniger einander gegenüber.

Fehlſchüſſe unterlaſſen nie einen Verdacht auf die Grundſätze zu werfen. Auch ſtehen von ſelbſt ſchon die Gedanken, welche auf die Zukunft gehen, im Ruf der Unſicherheit; er hat nur vermehrt werden können durch die eiteln Bemühungen, die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele zu beweiſen. Wenn aus der Erfahrung über die Zukunft entſchieden werden ſoll, ſo kann man dabei nur an Zeichen in der Vergangenheit oder in der Gegenwart ſich halten und ſolche Zeichen ſcheinen immer nur eine Vermuthung zu geſtatten. Wenn von zufälligen Umſtänden die Rede wäre, ſo würde das gewiß gelten. Dennoch weiß der muthige Mann, der keiner todeswürdigen Schuld ſich bewußt iſt, daß die Trümmer der Welt ihn unerſchrocken treffen würden. Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Worauf ſtützt ſich dieſe Gewißheit? Im Menſchen lebt ſie; aber er beſchränkt dieſen Muth nicht auf ſich; alle können ihn hegen, welche ihres redlichen Beſtrebens ſich bewußt ſind; von Ungunſt oder Gunſt der Umſtände macht er ſich frei; nur ſeinen Grundſätzen, dem feſten Beſitze ſeiner Vernunft vertraut er. Wenn wir Sicherheit über die Zukunft gewinnen wollen, wird ſie auch nur in ihnen zu ſuchen ſein. Die Erfahrungen über das menſchliche Leben können über ſie nur ſehr unſichere Vermuthungen abgeben und was ſie von Sicherheit haben, ziehen ſie auch nur aus Grundſätzen der Vernunft, die

in ihnen ſich geltend machen, aber nicht allein vom Menſchen gelten.

In der That alle die Beweiſe, welche man für die Unſterblichkeit der menſchlichen oder vernünftigen Seele verſucht hat, gründen ſich auf die allgemeinſten Geſetze des Denkens. Wenn man Leib und Seele des Menſchen unterſchied und in der Seele eine einfache Subſtanz, welche nicht aufgelöſt werden könnte, zu erkennen glaubte, ſo machte man nur eine Anwendung auf den Menſchen von dem allgemeinen Geſetze, welches uns Erſcheinung und Grund der Erſcheinung zu unterſcheiden gebietet. Die Erſcheinungen des Menſchen legt uns die Erfahrung vor; wir glauben in ihnen die Hinweiſung auf einen gemeinſchaftlichen Grund oder auf eine erſcheinende Subſtanz zu erkennen und können daher die Aufgabe nicht zurückweiſen, aus dem erſcheinenden Menſchen den wahren Menſchen herauszuerkennen. Man hat nun dieſen wahren oder überſinnlichen Menſchen ſeine Seele oder ſeinen Geiſt genannt, wie man auch von der Seele, einer Unternehmung oder dem Geiſte eines Geſetzes redet. In dieſer Bezeichnungsweiſe kann wol die Gefahr liegen, unſchickliche Vorſtellungen voreilig auf den Gedanken des wahren Menſchen zu übertragen; aber der Gedanke ſelbſt bleibt richtig; er wird uns von dem allgemeinen Geſetze geboten, welches für jede Erſcheinung eine begründende That, für jede That ein thätiges Subject fordert. Ein ſolches Subject entſteht nicht und vergeht nicht in der Zeit, ſeine Geburt und ſein Tod ſind nur Erſcheinungen, welche ſein Sein vorausſetzen. Die nothwendige Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und ihrem überſinnlichen Grunde verbürgt die Unvergänglichkeit der Subſtanz. Subſtanzen entſtehen und vergehen nicht; die untheilbaren, individuellen Dinge, welche wir als Gründe der Erſcheinungen betrachten müſſen, ſind keinem Wechſel des Entſtehens und Vergehens, des Lebens und des Todes unterworfen; die Erfahrung zeigt uns immer nur ihre Erſcheinungen, in welchen ſie unſerer

Wahrnehmung vorkommen, oder entzieht uns die Zeichen ihres Daſeins; wenn ſie uns aber zur Wahrnehmung kommen, dann beginnen ſie nicht zu ſein, ebenſo wenig wie ſie ihr Daſein verloren haben, wenn ſie unſerer Wahrnehmung entſchwunden ſind. Das iſt der eine Grundſatz unſers vernünftigen Denkens, auf welchem unſere Ueberzeugung von der Unſterblichkeit des Menſchen beruht.

Der Subſtanz werden wir auch die Fortdauer ihres Lebens verbürgen können, nachdem ſie einmal zum Leben gekommen iſt. Voreilig iſt es freilich, wenn man zu dieſem Schluſſe hat gelangen wollen aus dem Grunde, weil man den wahren Menſchen ſeine Seele genannt hatte. Das Leben mag im Begriffe der Seele liegen, aber wir erwarten den Beweis, daß der wahre Menſch Seele iſt. Ein anderes Geſetz unſers Denkens muß hinzutreten, wenn wir uns davon überzeugen wollen, daß die Subſtanz des Menſchen das einmal begonnene Leben fortſetzen werde. Es iſt das Geſetz, welches für jede Subſtanz eine ſtetige Folge ihrer Entwickelungen fordert. Unthätig kann die Subſtanz nicht bleiben, die frühere That zieht eine ihr entſprechende Folge von Thaten nach ſich. Hierdurch wird jeder Subſtanz ein Fortgang ihres begonnenen Lebens zugeſichert. Nach unſern frühern Betrachtungen werden wir nicht anſtehen können, dem lebendigen Dinge die Thaten ſeines Lebens zuzurechnen, alſo als freie Thaten, welche die Zwecke ſeiner Vernunft betreiben, zu betrachten, und ſo dürfen wir auch dem wahren Menſchen nach dieſem Geſetze ein vernünftiges Leben für alle Zukunft verſprechen. Was ein Ding in Wahrheit ſich angeeignet hat, iſt ſein ſicherer Beſitz; es führt ihn fort; ſeine vergangenen Thaten müſſen ihm noch immer zugerechnet werden und bleiben ſein Eigenthum.

Hierbei wird nun an die Umſtände nicht gedacht, von welchen wir bemerkten, daß über ſie nur unſichere Vermuthungen für die Zukunft aufgeſtellt werden könnten. Und doch für die

Erfolge unſers Lebens ſind ſie vom größten Gewicht. Der Beſitz unſerer erworbenen Fertigkeiten iſt für alle Zukunft uns gewiß, aber ihren Genuß haben wir nur in ihrem Gebrauch für weiter gehende Zwecke, und dieſer hängt von der Gunſt der Umſtände ab. Dürfen wir auch ſie uns verſprechen? Wir haben bisher nur an das einzelne Ding und ſein Leben gedacht; es zeigt ſich hier aber, daß wir es nicht ohne ſeinen Zuſammenhang mit ſeinen Umgebungen und die Wechſelwirkung mit ihnen denken dürfen. Wenn ſie ihm ungünſtig wären und ſein Leben hemmten, dann würde es zwar nicht aufhören zu ſein und zu leben, aber nur ein kleinſtes Sein und Leben würden wir ihm zuſchreiben können, zweckmäßig und vernünftig ſich zu entwickeln, würde ihm verwehrt ſein. Hätten wir nun über die Umſtände unſers künftigen Lebens ſchlechthin nur unſichere Vermuthungen, ſo würden wir auch nicht wiſſen, ob wir ein künftiges Leben uns verſprechen könnten, welches auch nur im geringſten Grade lobenswerth wäre. In einer ſolchen Lage, würde man ſagen können, befände ſich ja auch ſchon gegenwärtig der Menſch. Er lebt ein Leben ſo ungewiſſer Zukunft, daß er nicht ſagen kann, ob es ihm beſſer ſein würde, länger zu leben oder zu ſterben. Dies ſind jedoch Gedanken ohne Hoffnung; die Hoffnung erhält uns aufrecht. Nicht mit Unrecht hoffen wir auf die Gunſt der Umſtände; denn auch nicht unbedingt haben wir nur unſichere Vermuthungen über ſie. Daß wir das einzelne Ding nicht ohne ſeinen Zuſammenhang mit andern Dingen denken dürfen, liegt in ſeinem Weſen; es iſt ein Glied des Ganzen; aus dieſem ſeinem Weſen können wir auch ſein Verhältniß zu den Umſtänden ſeines Lebens im allgemeinen mit Sicherheit abnehmen. Mit der Entwickelung der ganzen Welt wird auch ſeine individuelle Entwickelung in Uebereinſtimmung bleiben müſſen. Daher können wir es uns wol denken, daß zuweilen ungünſtige Umſtände eintreten, welche den Fortgang des Lebens im einzelnen Dinge hemmen, dürfen aber doch nicht

zugeben, daß hierdurch das zweckmäßige, vernünftige Leben der Individuen für immer gestört werden könnte. Das allgemeine Gesetz der Weltordnung beherrscht auch die Umstände und sichert jedem Dinge sein Recht auf Entwickelung seiner Kräfte.

Es sind ganz allgemeine Gesetze des vernünftigen Denkens, welche uns in diesen Betrachtungen leiten. Sie fordern für jedes Individuum sein unauflösliches Bestehen und den stetigen Fortgang seiner Thaten; sie fordern dasselbe wie für die einzelnen Glieder, so für die allgemeine Gliederung der Welt. Es hat Philosophen gegeben, welche Zweifel gehegt haben an dem Fortgange des Ganzen; wir müssen sie zurückweisen, weil die Individuen nur als Glieder des Ganzen begriffen werden können. Noch stärkere Zweifel an der Unsterblichkeit der individuellen Personen sind andern Philosophen erwacht, welche geneigt waren, diese nur als vorübergehende Mittel und Werkzeuge für die Entwickelung des Ganzen zu halten. Sie wurden hierdurch verleitet, die Individuen nur für Erscheinungen zu halten. So hat man von dem einzelnen Menschen behauptet, er arbeite nur für die Menschheit und habe die Unsterblichkeit seiner Werke nur in der Unvergänglichkeit seiner Art zu erwarten. Dem haben wir entgegenzusetzen, daß keine Erscheinung sein würde, wenn nur das Allgemeine wäre und nicht Individuen aneinander schienen. Von welcher Art übrigens die besondern Glieder der Welt oder die Individuen sind, darauf lassen sich diese Gesetze gar nicht ein. Möge man sie nach der Weise der Naturalisten oder der Moralisten sich denken, das ist ihnen gleichgültig; sie behaupten nichts weiter als das unvergängliche Bestehen und freie Wirken der besondern Dinge und des Allgemeinen. So weit also steht die Lehre von der Unsterblichkeit der Individuen von philosophischer Seite fest, daß kein Individuum je zur Erscheinung werden und aufhören könne zu sein und zu wirken, daß es vielmehr in der fortwährenden Entwickelung der Welt seine Rolle fortspielen müsse bis zur Erreichung des Zwecks.

Fragen wir nun nach der Anwendung dieser Gesetze auf die Erfahrung, so bieten sich wol Mittel für sie dar, doch mit mancherlei Zweifeln sind sie umgeben. Es handelt sich dabei um den Beweis, daß wir in ihr auf wahre Individuen gestoßen sind. Der Philosoph würde es für denkbar halten, daß die meisten, vielleicht alle Menschen, welche ihn umgeben, nur lange dauernde Erscheinungen wären und nur den Schein selbständiger Wesen hätten. Er würde es auch zugeben müssen, daß andere Menschen ihn selbst in diesem Lichte betrachten dürften. Die Zeichen, an welchen Substanzen von Erscheinungen unterschieden werden, liegen tief verborgen. Doch nicht so verborgen liegen sie, daß nicht ein jeder sie in sich zu entdecken wüßte. Niemand kann zugeben, daß er selbst nur Erscheinung wäre. Worauf, müssen wir fragen, gründet sich die Ueberzeugung, welche ein jeder Mensch von seiner Selbständigkeit oder davon hat, daß er nicht Erscheinung, sondern Substanz ist? Nur in der Uebung seiner Selbständigkeit, in seiner freien That weiß er von ihr. Niemand als er selbst kann sein Wollen, sein Denken vollziehen. Dies ist das unmittelbare Erkennen des übersinnlichen Grundes der sinnlichen Erscheinungen, welches jedem Menschen und jedem Philosophen seinen sichern Standpunkt in der Erfahrung gibt. In seinem freien Wollen und freien Denken weiß ein jeder, daß er mehr als Erscheinung eines hartnäckigen Traums oder Wahns sei. Dies ist das sichere Mittel, welches aller Anwendung der allgemeinen Gesetze der Vernunft auf die Erfahrung zu Grunde liegt.

Es führt uns aber auch zurück auf unsern Satz, daß alle unsere Erfahrungswissenschaft in einem persönlichen Standpunkte wurzelt. Wenn wir das Wahre vom Schein unterscheiden und von der Erscheinung zur Erkenntniß der Substanz vordringen wollen, dann haben wir uns dabei zunächst auf die Erkenntniß unsers eigenen Ich zu stützen. Die Erfahrung ist daher auch immer zuerst unsere eigene Erfahrung; nur von der Erkenntniß

deſſen, was in unſerer Wahrnehmung vorkommt, breitet ſie ſich weiter aus über das, was wir von andern Dingen auszuſagen haben. Nach Analogie mit uns beurtheilen wir andere Subſtanzen, und da andere Menſchen mit uns die meiſte Analogie zeigen, finden wir in ihnen vornehmlich Haltpunkte für die Erkenntniß wahrer Subſtanzen und für ihre Unterſcheidung von Erſcheinungen. Hierdurch nimmt aber auch unſere Erfahrungswiſſenſchaft etwas vom Standpunkte des Menſchen an. Daß wir auf dieſem Wege zu keiner unbedingten Sicherheit gelangen, davon muß uns ſchon das Unzuverläſſige im analogen Verfahren überzeugen. Doch müſſen auch wir leugnen, daß dieſe Analogie nicht über den Kreis der menſchlichen Art hinaus ſich erſtrecke. Was wir von unſerm individuellen Ich als ſolchem behaupten, das haben wir auch jedem andern Individuum zuzugeſtehen. Die Erfahrungswiſſenſchaft kann ſich nicht darauf beſchränken, alles nur nach dem Geſichtspunkte des Menſchen zu betrachten; ſie würde ſonſt aufhören, allgemeine Wiſſenſchaft zu ſein.

Allgemeine Wiſſenſchaft iſt ſie nur durch das allgemeine Geſetz, welches in ihrer Methode herrſcht. In keinem Augenblicke kann ſie aufhören, die Elemente der Erſcheinungen zu unterſcheiden und zu verbinden. Sie iſt dabei beſchränkt auf die Erſcheinungen, welche dem Menſchen zukommen; aber ſie weiß, daß jedes vernünftige Weſen der Welt, in welcher Geſtalt es ſein möge, daß wir in allen Umwandlungen unſers Lebens, welche uns treffen können, ſo unterſcheiden und verbinden ſollen; von dem beſondern Standpunkte in den Umgebungen des Denkenden iſt dieſes Geſetz unabhängig. Ganz anders geſtaltet ſich die Erfahrungswiſſenſchaft, wenn ſie dieſe ſichern Grundlagen ihrer Methode, dieſe allgemeinen Geſetze der Vernunft erſt in Zweifel ſtellt und dann aus den beſondern Erfahrungen des Menſchen ſie wiederherſtellen will; ſie verliert dann den Charakter einer allgemeingültigen Wiſſenſchaft und

nimmt den Charakter einer Lehre an, welche die Dinge vom Standpunkte des menſchlichen Denkens beurtheilt. Kein Reichthum der Erfahrungen kann ihr jenen Verluſt erſetzen. Dies iſt der anthropologiſche Standpunkt in den Erfahrungswiſſenſchaften. Vergeblich wird man ſich bemühen, von ihm aus ſich Sicherheit zu verſchaffen in der Lehre von der Unſterblichkeit des Menſchen. Die gebrechlichen Beweiſe, welche von der beſondern Art des Menſchen hergenommen werden, bewirken nur, daß eine an ſich unzweifelhafte Wahrheit in Zweifel gezogen wird.

Noch ein drittes Beiſpiel fügen wir hinzu. Dem Menſchen allein hat man auch Religion und die Wohlthat der poſitiven Offenbarung zugeſchrieben. Es iſt dies eine Stellung in der anthropologiſchen Faſſung philoſophiſcher Fragen, welche wol am hartnäckigſten vertheidigt werden dürfte. Man macht aber auch den Begriff der poſitiven Offenbarung durch ſeine Beſchränkung auf den Menſchen unzugänglich für die Philoſophie und die wiſſenſchaftliche Verſtändigung.

Offenbarung im weiteſten Sinn iſt jede Handlung, durch welche etwas Verborgenes enthüllt wird. Religiöſe Offenbarung, wenn man unter Religion Gottesverehrung verſteht, iſt jede Handlung, durch welche etwas Verborgenes und zur Gottesverehrung Aufforderndes enthüllt wird. In dieſem Sinne werden wir in ſehr weitem Gebiete Offenbarungen und religiöſe Offenbarungen anzunehmen haben. Sollte nicht eine jede Regung des Lebens, in welcher ein Zeichen der Gaben Gottes iſt, eine religiöſe Offenbarung ſein? Sollten wir nicht in der ganzen Schöpfung eine allgemeine Offenbarung Gottes zu verehren haben? Weder Theologie noch Philoſophie hat ſie in dieſer weiteſten Bedeutung verleugnen können.

Zur Offenbarung gehört nicht allein die Handlung oder das Zeichen, ſondern auch das Verſtändniß des Zeichens. Die Handlung würde nichts enthüllen, wenn nicht ein Bewußtſein wäre, welchem das Verborgene enthüllt würde und zum Verſtändniß

käme. Ohne die für die Offenbarung empfängliche Vernunft würde daher keine Offenbarung sein. Für die, welche nur dem Menschen Vernunft beilegen, ist es deswegen auch unbestreitbar, daß nur dem Menschen Offenbarung zukommen könne. Hiermit können nun freilich die positiven Religionen nicht übereinstimmen; denn sie pflegen außer dem Menschen noch andere vernünftige Wesen anzunehmen, höhere Wesen, welche wir Engel nennen, und schreiben ihnen alsdann auch höhere Grade der Offenbarung zu. Mit dieser Annahme würde es auch in gutem Einklange stehen, wenn man niedere Grade des Verständnisses bei andern Arten der Geschöpfe voraussetzen wollte, welche auch einen niedern Grad der Offenbarung nach sich ziehen müßten.

Man hat aber wol gemeint, die Geschöpfe unter und über dem Menschen wären nicht fähig oder nicht bedürftig der positiven, d. h. der geschichtlichen Offenbarung, weil sie keine Geschichte hätten. Die Engel lebten in einer sich gleichbleibenden Offenbarung, die Thiere in einer sich gleichbleibenden Unkenntniß des Göttlichen; nur der Mensch hätte eine Geschichte, welche ihn durch Sünde und Strafe, durch Verdammung und Erlösung zur Seligkeit führte. Das sei der Inhalt der Weltgeschichte. Ihr Schauplatz sei auf das irdische Leben des Menschen zusammengedrängt.

Wir wollen uns nicht damit abmühen, diese engherzige Ansicht von der Weltgeschichte im einzelnen zu widerlegen, obwol es nicht eben schwer sein würde, die verdeckten Widersprüche, in welche sie sich verwickelt, fühlbar zu machen. Daß nur das Bedürfniß unsers persönlichen Standpunkts uns dazu führt, die positive Offenbarung des Uebernatürlichen in einem engern Kreise aufzusuchen und selbst der heiligen Geschichte noch engere Grenzen zu setzen als der Profangeschichte, ist schon anderswo erörtert worden (S. 129 fg.); in diesem Bedürfnisse aber liegt es, nicht alles andere zu leugnen, was von seinem Gesichtskreise nicht umfaßt wird. Wir können zugestehen, daß unser Verständ-

niß der Geschichte nicht über die menschliche Geschichte hinausgeht; wenn wir aber alsdann diese mit dem prunkenden Namen der Weltgeschichte bezeichnen, dann werden wir uns erinnern müssen, daß die wahre Welt und das wahre Geschehen in ihr weit über den Menschen und seine Entwickelung hinausgeht. Dazu leiten uns die allgemeinen Grundsätze der Philosophie an, auf welche zu verweisen uns hier genügt zur Widerlegung der engen Weltansicht, welche wir zu bestreiten haben.

Zur Erklärung der Erscheinungen aus dem wahren Geschehen haben wir bleibende Dinge oder Substanzen zu setzen, welche in der Wechselwirkung ihrer Thätigkeiten ihre Kräfte entwickelnd die Erscheinung hervorbringen. Kein Geschöpf der Welt können wir dieser Entwickelung entziehen; in ihr haben wir die wahre Geschichte der Welt und die wahre Offenbarung Gottes zu sehen; denn in ihr offenbaren sich die Gaben, welche der Schöpfer seinen Geschöpfen verliehen hat, damit im Empfang, in der Aneignung derselben seine Vollkommenheit zur Erscheinung komme. Wollten wir nun irgendetwas von dieser Geschichte ausschließen, so würden wir von demselben nur sagen können, daß es dem Gebiete der Erscheinungen angehörte und kein wahres geschaffenes Ding wäre. Nur als Werkzeug und vergängliches Mittel könnte es dienen; jeder selbständige Werth müßte ihm abgesprochen werden. Wer diese allgemeinen Grundsätze in Rechnung bringt, den werden seine beschränkten Erfahrungen nicht überreden können, daß die wahre Geschichte auf die Entwickelung des Menschen sich beschränke. Höheres und Niederes denkt der Mensch nach Analogie mit sich; von dem Höhern aber kann er nicht annehmen, daß es der Entwickelung der Welt entzogen wäre, das Niedere kann er nicht so verachten, daß er es für eine vorübergehende Erscheinung hielte; was er für ein Geschöpf Gottes hält, von dem muß er glauben, daß es am Werden der göttlichen Offenbarung im Innersten seines Wesens, in der Entfaltung seiner selbständigen Kräfte

theilhabe. Die Ueberzeugung, welche von diesen Grundsätzen ausgeht, ist auch allgemein verbreitet, und nur eine einseitige Theorie, welche von den empirischen Beschränkungen unsers Verständnisses zu einer falschen Verallgemeinerung sich hat verleiten lassen, hat Störungen in sie gebracht.

Von welcher Art, von wie weitem Umfange diese Störungen sind, das in flüchtigen Umrissen auseinanderzusetzen ist wol nicht überflüssig, weil wir in der beschränkten Offenbarungstheorie einen Hauptgrund des Particularismus sehen müssen, welcher dem allgemeingültigen und alles umfassenden Charakter der Wissenschaft sich entgegensetzt. Das Beispiel von dieser Theorie haben wir weniger in der Absicht beigebracht, um die Schwankungen zu zeigen, in welche der Particularismus verwickelt, als um die Gründe der Hartnäckigkeit, mit welcher er festgehalten wird, erkennen zu lassen.

Offenbarungen Gottes sehen wir überall, sobald wir einmal davon uns überzeugt haben, daß alle weltliche Dinge in Gott ihren Grund haben. Die Lehre von der Offenbarung Gottes hat daher einen allgemeinen wissenschaftlichen Grund, welcher jedem Zweifel gewachsen ist. Wer der Wahrheit vertraut, der vertraut auch ihrer Offenbarung, und Gott ist die Wahrheit. Aber die Zeichen Gottes sind dunkel, seine Wege sind unerforschlich. An den Mittelursachen bleibt die empirische Forschung kleben. Obenhin gekostete Wissenschaft führt von Gott ab; die Philosophie, welche auf den letzten Grund dringt, muß zu ihm zurückführen. Wir können uns nun nicht darüber wundern, daß viele, welche die weiten Wege der Wissenschaft scheuen, welche bedenken, daß nicht alle diese Wege zu gehen im Stande sind, den kürzern Weg des religiösen Glaubens vorziehen und auf ihm die Mehrzahl der Menschen zur Offenbarung Gottes gelangen lassen wollen. Aber sollten sie deswegen den weitern beschwerlichern Weg abschneiden? Sollten sie nicht bedenken,

daß er Vortheile darbietet, welche der Weg des Glaubens ſelbſt nicht verſchmähen darf?

Der religiöſe Glaube beruht auf perſönlicher Ueberzeugung; unſer Gewiſſen bindet an ihn; in ſeinem Ausſpruch verehren wir die Stimme Gottes. Für den einzelnen Menſchen würde das genügend ſein, hätte er nur ſein Heil zu bedenken; aber auch das Heil anderer liegt ihm am Herzen. In der Verſtändigung mit ihnen muß er gemeinſchaftliche Zeichen der göttlichen Gebote aufſuchen. Sie knüpfen ſich an die Worte und Schriften der Boten Gottes an. Durch ſie verſammelt ſich der religiöſe Glaube um einen Kreis von Offenbarungen, dem alle Glieder der religiöſen Gemeinſchaft ihr Vertrauen ſchenken. Je größer nun aber der Kreis der Gläubigen wird, und je inniger die Gemeinſchaft der Verſtändigung in ihm, um ſo ſtärker wird auch das Bedürfniß einer allgemeinen Lehre, einer Theologie, welche die Verſtändigung ſichert. Denn vergeblich würde man hoffen, daß bei verſchiedenen Anknüpfungspunkten für den religiöſen Glauben in den Erfahrungen der Gläubigen der Zweifel ausbleiben könnte, und gegen ihn gibt es nur ein Mittel, das verſtändige, wiſſenſchaftliche Nachdenken. Auch nicht allein die Theologen von Fach ſollen es üben, denn es ſoll zur Verſtändigung der ganzen Gemeinde dienen. Man will vom Glauben zum Wiſſen kommen. Darin unterſcheidet ſich die Hierarchie von der verſtändigen Gemeinſchaft der Gläubigen, daß jene den Theologen Geheimniſſe vorbehält, dieſe allen den gleichen Zugang zu den Quellen des Heils eröffnet. Wenn alſo der religiöſe Glaube eine gemeinſchaftliche Sache werden ſoll, wird er ſich nicht zurückziehen dürfen von den allgemeinen Mitteln der Verſtändigung, und nur die wiſſenſchaftliche Forſchung bietet hierzu die Mittel dar, welche dem religiöſen Zweifel ausreichend abhelfen können.

Sowie nur einmal der Weg der Wiſſenſchaft eingeſchlagen iſt, würde es ein vergebliches Bemühen ſein, ihm Schranken

ſetzen zu wollen. Wir ſind davon überzeugt, daß nur in einem kleinern Kreiſe von Erfahrungen deutliche Zeichen des göttlichen Willens ſich uns zu erkennen geben. Die Gemeinſchaft der Gläubigen nimmt einen ſolchen Kreis der heiligen Geſchichte zum gemeinſchaftlichen Ausgangspunkte ihrer Verſtändigung. An ihm feſtzuhalten, iſt ihr Bedürfniß. Das iſt es, was man ausſprechen wollte in dem Grundſatze, nur eins thue noth, der Glaube an die poſitive Offenbarung. Was man aber da eins genannt hat, iſt nicht eins, ſondern eine Vielheit von Thatſachen; ſelbſt ihr Einverſtändniß untereinander muß erſt dargethan werden. Noch viel mannichfaltiger iſt der Glaube an ſie; in jedem beſondern Gewiſſen findet er beſondere Anknüpfungspunkte, und erſt dadurch erhält er ſein Leben, daß eine jede Perſon ihm ſich anſchließt in dem Kern ihrer Erfahrungen. Wenn man dieſen lebendigen Glauben in ſeinen Wurzeln erforſcht, wird man auch gewahr werden, daß uns noch vieles andere noththut außer dem allgemeinen Glauben der Kirche, der uns zwar zur Verſtändigung mit der Gemeinſchaft der Gläubigen, aber nicht zur Verſtändigung mit uns ſelbſt und unſern Umgebungen in ihrem ganzen Umfange genügt. Dieſe iſt uns nicht weniger nöthig als jene, auch für unſern religiöſen Glauben, weil er nur in der Geſammtheit unſers Lebens ſein Gedeihen findet. So läßt die wiſſenſchaftliche Verſtändigung nicht ab, unſere Gedanken über das Ganze der Welt zu verbreiten.

Je mehr wir die Nothwendigkeit erkennen, im Anſchluß an die Erfahrung uns an lichtere Punkte zu halten, in welchen die Offenbarungen Gottes als heilige Gebote des Gewiſſens uns einleuchten, um ſo ſtärker tritt uns auch das Bedürfniß entgegen, ſie mit dem Ganzen unſers Lebens und alſo auch mit den Geſetzen der allgemeinen Vernunft in Einklang zu ſetzen. Nicht dazu ſoll der religiöſe Glaube uns führen, den Zwieſpalt in unſer Inneres zu bringen, ſondern uns mit Gott zu ver-

ſöhnen, und das kann nur geſchehen, wenn wir mit allen ſeinen Werken im Frieden leben. Daher iſt es ein verkehrtes Unternehmen, wenn man von andern Dingen, gegen welche unſere Erfahrung ſich nicht verſchließen kann, unſere Augen abzuwenden ſucht, um ſie nur der heiligen Geſchichte zuzuwenden. Die Gebote, welche uns die Geſetze unſerer Vernunft vorſchreiben, ſind nicht weniger heilig als die Gebote, welche uns in beſondern Offenbarungen Gottes an das Herz gelegt werden. Heilig ſind auch die Geſetze der Natur; nur wir können in ihnen das Heilige nicht ſehen.

Nicht zu viel wird geſagt ſein, wenn wir in der Meinung, daß nur eins noththue, der Glaube an die poſitive Offenbarung, einen der ſtärkſten Gründe erblicken für unerlaubte Beſchränkungen unſers Geſichtskreiſes. Noch über das Maß geht ſie hinaus, welches der anthropologiſche Standpunkt ſich ſetzt. Dieſer geſtattet doch die Verſtändigung unter allen Menſchen; der Standpunkt der poſitiven Religion aber beſchränkt ſie noch weiter, indem er über das Heiligſte nur denen das Wort verſtattet, welche zum poſitiven Glauben ſich bekennen. Wenn man hinzuſetzt, daß es auch der rechte Glaube ſein müſſe, man meint damit ſeinen eigenen Glauben, welchem das entſcheidende Wort gebühre, ſo wird man das Aeußerſte erreicht haben, was in dieſer Richtung möglich iſt, und man thut nicht übel daran, bis zu dieſem äußerſten Punkte die ganze Richtung zu verfolgen; von ihm aus werden ihre Gründe am deutlichſten ſich zu erkennen geben.

Wenn man ſich einmal entſchloſſen hat, ſeine Verſtändigung auf das Nothwendigſte zu beſchränken, was ſollte uns abhalten, in ihr allein auf uns, auf das Heil unſerer Seele, wie man ſich ausdrückt, bedacht zu ſein? So haben auch Philoſophen gemeint. Die Befriedigung ihres Gemüths lag ihnen am Herzen; ſie wollten ſich ſelbſt zufrieden ſtellen und ein Leben der Pflicht führend einer Weisheit nachſtreben, welche ſich ſelbſt

genug ist. Dafür hatten sie auch einen nicht verächtlichen Grund. Sie meinten, sich auf sich selbst beschränken zu müssen, weil sie andere doch nicht bessern und zu wahrer Zufriedenheit bringen könnten. Doch hat dieser Grund nicht verhindern können, daß man sie des ärgsten Egoismus beschuldigt hat. Und nicht ohne Recht ist das geschehen. Denn sittlichen Ernst kann man ihnen zwar nicht absprechen, aber nur auf einen beschränkten Zweck haben sie ihn gerichtet, auf ihre eigene innere Sittlichkeit. Sie werden sie nicht erreichen können, wenn sie nicht am sittlichen Leben anderer sich betheiligen. Seinen Zweck so zu verengen, das ist der Grund dieser äußersten Beschränkung des Gesichtskreises, auf welche man geführt werden kann bei einer Denkweise, welche die sittlichen Beweggründe nicht gänzlich beseitigt. Auch die religiösen Ermahnungen, welche nur das eigene Seelenheil zu bedenken geben, werden wir nicht davon freisprechen können, dieser Beschränkung Vorschub zu leisten.

Der religiöse Glaube jedoch hat zu keiner Zeit vermocht, auf so enge Grenzen der Verständigung sich zurückzuziehen. Macht über andere, über ihr Gewissen und ihr sittliches Leben zu suchen, liegt in seinem Wesen. Eine andere Beschränkung aber würde er eintreten lassen, wenn er nur das Heil seiner Glaubensgenossen sich zum Zwecke machte. Zu ihr wird man geführt, wenn man die göttlichen Offenbarungen nur in der heiligen Geschichte sucht. Man würde sich dadurch die Verständigung über die heiligsten Interessen mit allen denen abschneiden, welche in ihr noch nicht die Zeichen des göttlichen Gebots erkannt hätten; man würde nicht im Stande sein, sie zu dem Glauben zu führen, welchen man für den rechten erkannt hat, wenn man die religöse Verständigung mit ihnen aufgäbe, weil man keine Gemeinschaft des Glaubens mit ihnen fände, an welche eine Erweiterung derselben sich anschließen ließe. Auch diese Beschränkung muß aus demselben Grunde aufgegeben werden, aus welchem die vorher betrachtete. Soweit das mög-

lich, haben wir unſere Macht auszudehnen über das Reich der Sittlichkeit; auch Andersgläubige ſollen wir in daſſelbe zu ziehen ſuchen und dürfen uns die Verſtändigung mit ihnen über unſere gemeinſchaftlichen ſittlichen Güter nicht abſchneiden laſſen.

Hierdurch dehnt ſich der Kreis der Gemeinſchaft über alle Menſchen aus. Denn wir werden niemanden von ihnen für gänzlich unfähig halten, in einen irgendwie ſittlichen Verkehr mit uns einzutreten. Wir ſind damit auf den anthropologiſchen Standpunkt in der Verſtändigung angekommen. Dieſe Erweiterung des Geſichtskreiſes hat der religiöſe Glaube anzuerkennen, wenn er der ſittlichen Aufgabe ſich nicht entziehen will, alle Menſchen zu ſich zu bekehren. Bei ihr will man aber auch ſtehen bleiben, weil über das Gebiet des menſchlichen Lebens hinaus kein ſittlicher Verkehr und keine religiöſe Gemeinſchaft möglich ſei. Man ſieht hieraus, daß alle dieſe Beſchränkungen des Geſichtskreiſes von dem ſittlichen Standpunkte deſſen abhängen, welcher ſie gebietet. In demſelben Maße verengert und erweitert er ſich, in welchem der ſittliche Zweck enger oder weiter geſteckt wird. Wer nur ſein eigenes Heil ſucht, begnügt ſich mit der beſchaulichen Erforſchung ſeines innerlichen Lebens; wer auf das Gedeihen ſeiner religiöſen Gemeinſchaft alle ſeine Hoffnung ſetzt, dem kommt alles darauf an, ihre Geſchichte zu überdenken; wem das Wohl aller Menſchen am Herzen liegt, der erweitert ſeinen Blick über das Werden der ganzen Menſchheit. Es iſt der praktiſche Geſichtspunkt, welcher in allen dieſen Beſchränkungen herrſcht.

Er hat auch zu der Meinung geführt, daß die Offenbarungen Gottes nur auf den Menſchen ſich erſtreckten; denn man wird nicht verkennen, wie genau die poſitive Religion an die Führung des Menſchen in ſeiner Sittengeſchichte ſich anſchließt. Im Guten, welches dem Menſchen zufließt, erkennen wir die Gaben und die Erleuchtungen Gottes. Wir finden darin auch das Beſte, was uns zutheil werden kann in unſerm irdiſchen

Leben, und weil es auf die Quelle alles Heils uns hinweist, belegen wir es mit dem Namen des Heiligen. So heiligt der religiöse Glaube den Standpunkt der Betrachtung, von welchem die Menschen nach dem Maßstabe ihres sittlichen Lebens urtheilen, und wenn wir uns ihm anschließen, finden wir uns gedeckt durch die Autorität unserer Religion. Die Theologie daher, welche nur in der Geschichte des Menschen die positiven Offenbarungen Gottes zu finden weiß, wird die entschiedenste Beschützerin des anthropologischen Standpunkts in der Wissenschaft. Sie wird es in so größerm Maße, je stärker sie darauf hinarbeitet, das sittliche Leben des Menschen zu ergreifen und ihre Beurtheilung als die höchste und allein richtige geltend zu machen. In diesem Sinne hat man behauptet, daß nichts anderes uns noththue als die positive Religion. In diesem Sinne ist auch die Formel aufgestellt worden, daß die Theologie die oberste aller Wissenschaften sei. Die Folgerung war, daß die Philosophie die Magd der Theologie sei.

Wir können es uns gefallen lassen, daß die Theologie als Zweck aller Erkenntniß angesehen werde, aber dann wird darunter nicht die positive Theologie verstanden, sondern die Gotteserkenntniß. Wir können zugestehen, daß der sittliche Maßstab an alle Wissenschaften anzulegen sei, jeder Werth derselben von ihm abhänge, aber dann dürfen wir ihn nicht zu eng fassen, nicht so, daß irgendein Wissen von ihm ausgeschlossen würde. Wir haben früher bemerkt, daß die, welche ihre sittliche Werthschätzung auf das Maß beschränken, in welchem etwas ihrem eigenen Heile frommt, mit Recht der Vorwurf des Egoismus trifft; ein ähnlicher Vorwurf würde auf die fallen, welche nur für das Heil ihrer religiösen Gemeinschaft, ja auch die, welche nur für das Heil der Menschheit besorgt wären. Nur der, welcher das Beste der ganzen Welt zu seinem Zweck machte, würde freizusprechen sein von dem Vorwurfe ungerechter und parteisüchtiger Bestrebungen.

Dem Einwurfe werden wir nicht entgehen können, daß unsere Pflicht nicht weiter reiche als unser Vermögen und unsere Kräfte zu sittlicher Wirksamkeit darauf sich beschränken, sittliche Ordnung in die Gesellschaft der Menschen zu bringen. Er soll nicht ungewürdigt bleiben. Sein Gewicht haben wir auch für die in Bereitschaft, welche das Heil allein für sich oder allein für ihre religiöse Gemeinschaft suchen; sie können sich damit entschuldigen, daß ihre Macht nicht weiter reiche. Ohne Zweifel können wir weniger für andere als für uns, mehr für solche thun, welche sich unserm Glauben anschließen, als für Andersgläubige; unser Wirkungskreis ist nach verschiedenen Graden der sittlichen Gemeinschaft beschränkt; in der weitern Ferne entzieht er sich zuletzt ganz unsern Blicken. Wenn wir aber für andere wenig oder nichts thun können, so sollen wir ihnen doch unsere guten Wünsche nicht entziehen. Unsere Gedanken, unsere Hoffnungen und Wünsche gehen weiter als unsere Macht. Dies ist, was wir jenem Einwurfe entgegenzusetzen haben. Dem sittlichen Maßstabe soll nichts entzogen werden; wir sollen ihn nur nicht verengen. Ihn verengen die, welche nur für ihr eigenes Heil besorgt sind, auf den kleinsten Kreis ihrer Sittlichkeit, auf ihre innere Frömmigkeit; auch die verengen ihn, welche in dem Wohl ihrer religiösen Gemeinschaft das Heil aller-Welt sehen; sie bleiben zwar nicht dabei stehen, nur die innere sittliche Gesinnung pflegen zu wollen, auch das Handeln nach außen und die äußere Macht trifft ihre Sorge, aber eine zu enge Grenze und ein zu beschränkter Zweck wird ihnen gesetzt. Unser sittliches Handeln soll mindestens soweit als möglich über die ganze Menschheit sich erstrecken. Wenn man nun aber vom anthropologischen Standpunkt aus hiermit alles erfüllt zu haben meint, was zum sittlichen Leben geschlagen werden kann, dann haben wir dagegen zu erinnern, daß zu ihm nicht allein unsere innere Gesinnung und unser äußeres Handeln gehört, sondern auch unser richtiges Denken,

und daß dieses noch weit über den Kreis der Menschheit hinaus sich erstreckt.

Wir müssen freilich eingestehen, daß die Seite des moralischen Urtheils, welche wir hier hervorkehren, gewöhnlich am wenigsten beachtet wird. Man gesteht zu, daß zum richtigen Leben auch das richtige Denken gehört; man meint aber, über das hinaus, was zum richtigen Handeln erforderlich sei, brauche man nicht richtig zu denken für sein sittliches Leben. Das sittliche Leben, findet man, werde durch das praktische Leben erschöpft, und was vom Denken über das Praktische hinausgeht, schlägt man zum theoretischen Leben. Daher werden praktische und theoretische Vernunft einander entgegengesetzt, und nur was der erstern angehört, schlägt man zur Sittenlehre. Dies gehört zu den Beschränkungen des sittlichen Urtheils, welche aus populärer Meinung stammen. Am wenigsten sollte die Theologie ihnen nachgehen. Denn sie kann sich nicht gefallen lassen, daß bei der Abschätzung des Guten und des Bösen nur an das gedacht werde, was das gegenwärtige, unserer Praxis zugängliche Leben fordert; sie muß an die künftigen, ja an die letzten Dinge denken und darauf dringen, daß über sie die richtige Meinung gefaßt werde. Noch weniger aber wird der, welcher dem wissenschaftlichen Leben sich gewidmet hat, zugeben können, daß er in ihm Zwecke betreibe, welche ohne sittlichen Werth wären. Unsere Pflicht ist, alle Kräfte der Vernunft zu entwickeln und so auch unsere Kraft zur wissenschaftlichen Erkenntniß; was die Vernunft uns gebietet, sei es praktische oder theoretische, das ist Aufgabe des sittlichen Lebens.

Also nur so viel bleibt dem vorher erhobenen Einwurfe an Kraft, daß wir eingestehen müssen, daß in den engern Kreisen der Wirksamkeit unser sittliches Leben mehr vermag als in den weitern; eine gänzliche sittliche Gleichgültigkeit gegen irgendeinen Gegenstand der Welt dürfen wir aus ihm nicht folgern. Die positive Religion wird daher auch in ihrer Sorge für das sitt-

liche Leben nicht dazu ſtimmen können, daß wir irgendein Object der Erkenntniß vernachläſſigen. Wenn ſie den Mittelpunkt ihrer Verſtändigung in der heiligen Geſchichte ſucht, ſo muß die Theologie, welche ſich an ſie anſchließt, zur richtigen Beurtheilung derſelben auch die Profangeſchichte heranziehen und der ganze Kreis unſerer Erfahrungen wird ſich hinzudrängen, um die Offenbarungen Gottes von ihrem Anfange bis zu ihrem Ende in ein immer helleres Licht zu ſetzen. Der poſitiven Theologie würde der wiſſenſchaftliche Geiſt fehlen, wenn ſie nicht in jeder Art der Wiſſenſchaft ein heiliges Werk ſähe, dazu geeignet, ihre beſondern Abſichten zu fördern. Daß ſie dazu gedrängt wird, alles zu bedenken, zeigen am deutlichſten ihre Fragen nach dem Anfange der Schöpfung und dem Ende der Dinge. Nicht ſie iſt es, was Beſchränkung auf die Betrachtung des Menſchen fordert, ſondern ihre praktiſche Anwendung für die große Menge der Gläubigen.

Wenden wir auf dieſe unſern Blick, ſo werden wir bald darüber einig ſein, daß nur im Kreiſe des menſchlichen Lebens Punkte der Einigung im religiöſen Glauben gefunden werden können. Die für uns verſtändlichſten Offenbarungen Gottes liegen in der Geſchichte der Menſchen; in ihrem praktiſchen Verkehr untereinander treten uns die Gebote des göttlichen Geſetzes am deutlichſten entgegen. Wenn wir auch den Thieren Mitleiden nicht verſagen können, in eine ſittliche Gemeinſchaft, welche ihrem wahren Wohl Hülfe leiſtete, vermögen wir doch nicht mit ihnen zu treten. Noch weniger iſt uns ein hülfreicher Verkehr mit höhern Weſen geſtattet. Wenn wir auf dieſen praktiſchen Standpunkt uns ſtellen, dann können wir über die Schranken der menſchlichen Natur nicht hinaus. Und wenn nun die poſitive Theologie ihre Anwendungen auf das ſittliche Leben der Menſchen macht, dann ſieht ſie ſich genöthigt, dieſe Schranken anzuerkennen. Aber ihre wiſſenſchaftlichen Grundſätze müſſen weiter gehen; ſie muß ſich berufen auf die allge-

meine Offenbarung Gottes in der ganzen Schöpfung, um einen ſichern Grund für ſeine beſondere Offenbarung im Menſchen aus ihr zu ziehen; ſie muß hinweiſen auf das Ende der Welt, auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, um in ihnen einen Wohnplatz für den neuen Menſchen und den Schauplatz zu finden, auf welchem alle Geſchöpfe die Vollendung der Offenbarung ihres Schöpfers feiern können. Wir werden nicht unterlaſſen dürfen, jenen und dieſen Standpunkt, der praktiſchen Erfahrung und der belehrenden Theorie, zu unterſcheiden.

Wir ſtehen am Schluß unſerer Betrachtungen. Denn wir dürfen wohl ſagen, daß hier die mächtigſte Quelle der Irrthümer, welche aus dem anthropologiſchen Standpunkte fließen, ſich uns gezeigt hat. Unſere beſchränkte Erfahrung kann unſere Gedanken doch nicht feſſeln; ſie gehen beſtändig über das bisher Erlebte hinaus; ſie iſt auch nicht allein auf das Menſchliche beſchränkt; auch der Empiriker begreift, daß wir die Dinge vom Standpunkte nicht des Menſchen, ſondern des Weltalls betrachten ſollen; aber ſehr einleuchtend erſcheint es uns, daß nur das Menſchliche unſere Blicke zu feſſeln verdiene, weil es allein bleibenden Werth habe und allen andern Dingen ihren Werth verleihen müſſe. Wenn ſich nun jemand ſeines Wiſſens von andern Dingen erfreuen möchte, dann wird man ihm vorhalten können, daß alles dies doch nur leerer Tand ſei, weil es keinen praktiſchen Werth habe oder für die wahren Güter des Menſchen von keiner Bedeutung ſei. Dies iſt die Folgerung des Irrthums, welcher den theoretiſchen dem praktiſchen Standpunkte zum Opfer bringt, weil er nur das praktiſche Leben für ſittlich und vernünftig hält und die Wiſſenſchaft nur ſo weit billigt, wie ſie praktiſchen Nutzen ſchafft. Wir werden uns nun wol eingeſtehen müſſen, daß unter den Menſchen, welche mit Wiſſenſchaft ſich beſchäftigen, die Zahl derer ſehr groß iſt, welche ſie nur deswegen zu ſchätzen wiſſen, weil ſie dem Menſchen praktiſchen Nutzen gewährt; aber auch dieſe zahlreiche Klaſſe von

solchen, welche ein wissenschaftliches Interesse nicht hegen, sondern nur vorgeben und vielleicht sich selbst vorspiegeln, würden sich als Niedriggesinnte leicht aufdecken lassen, weil der Nutzen an sich keinen bleibenden Werth hat, wenn man nicht daran sich gewöhnt hätte, ihm einen solchen beizulegen in seiner Beziehung zur praktischen Sittlichkeit. Diese Denkweise ist die populärste, weil die Zahl derer, welche ihren Beruf ausschließlich im praktischen Leben suchen, die größte ist. Wir sind nicht gemeint, sie deswegen tadeln zu wollen, weil sie die Zwecke unsers sittlichen oder vernünftigen Lebens außer Augen setze, nur der Vorwurf trifft sie, daß sie die eine Seite desselben für das Ganze nehmen. Die Gebote der Vernunft sind unbedingt, mögen sie theoretisch oder praktisch lauten. Wenn aber der Mensch unter den schwankenden Gütern seines Lebens nach etwas Sicherm und Ewigem sucht und alsdann den unbedingten Werth seiner praktischen Sittlichkeit erkennt, dann kann es ihm wol begegnen, daß er hieran festhält und alles Weitere darüber vergißt. Mit andern Worten, es sind die praktischen Wissenschaften, was uns der Denkweise geneigt macht, daß wir nur im praktischen Leben das Sittliche und Werthvolle zu suchen hätten, was alsdann auch zu der weitern Folgerung führt, daß wir allein im menschlichen Leben den wahren Gehalt der Welt entdecken können, weil wir nur mit Menschen praktisch uns zu benehmen vermögen.

Zu diesen praktischen Wissenschaften gehört auch die Theologie in ihrer Anwendung auf praktische Erfahrungen. Sie kann in ihnen nicht aufhören, die sittliche Gemeinschaft der Menschen untereinander als das Ziel ihrer Bemühungen zu betrachten; sie läßt sich in ihnen zu der populären Lehrweise herab, welche die Bedürfnisse der Mehrzahl und ihre Fassungskraft bedenkt. Wie oft ist ihr diese Anbequemung als Entstellung der Wahrheit, als Heuchelei gedeutet worden. Ja, die Theologie macht uns vor allen andern praktischen Wissenschaften

erſt recht darauf aufmerkſam, daß wir in unſerm praktiſchen Leben ein unbedingt Werthvolles, ein heiliges Werk betreiben. Daher hat auch keine Wiſſenſchaft mehr als ſie den anthropologiſchen Standpunkt begünſtigt; davon geben die Lehren Zeugniß, daß Gott nur im Menſchen ſich offenbare, daß nur der Menſch Vernunft habe und der Religion fähig ſei; man iſt in dieſer Richtung ſogar ſo weit gegangen, alle werthvollen Werke auf das irdiſche Leben des Menſchen zu beſchränken. Sie verräth aber in allen ſolchen Lehren nur den Charakter einer praktiſchen Wiſſenſchaft, der es auch auf praktiſche Wirkſamkeit vorzugsweiſe ankommt. Dieſer Charakter wird bei ihr in das Unbedingte geſteigert, weil ihr Object, die Religion, das unbedingte Ideal der Vernunft im Auge hat. Daher iſt es auch geſchehen, daß ſie in dieſer praktiſchen Richtung ſich hat verleiten laſſen, der Wiſſenſchaft und der Philoſophie als unnützen und ſchädlichen Künſten den Krieg zu erklären. Dabei hat ſie ihren eigenen Charakter vergeſſen, welcher nicht allein darin beſteht, daß ſie praktiſch, ſondern auch daß ſie Wiſſenſchaft iſt.

Es ſind zahlreiche Freunde des anthropologiſchen Standpunktes, welche der Philoſophie ſich entgegenſetzen; alle praktiſche Wiſſenſchaften ſind ihre Gegner. Unter ihnen iſt die Theologie die mächtigſte, weil ſie mit der Philoſophie das Ideal der Vernunft im Auge hat, von der beſchränkten Erfahrung unſers gegenwärtigen Lebens ſich nicht feſſeln läßt und alſo an Weite der Umſicht und Schwung der Gedanken der Philoſophie nichts nachgibt. Doch weder Zahl noch Macht der Feinde kann uns ſchrecken. Denn ſie ſtehen mit ſich ſelbſt in einem Streit, welcher nicht ſelten in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen vorzukommen pflegt. Ueber das Object der Unterſuchung wird die Weiſe der Unterſuchung vergeſſen. Ihr Object, das iſt wahr, gehört dem praktiſchen Leben an, aber ſie ſelbſt fallen in ihren Forſchungen der Theorie zu. Während ſie ihrem Objecte ſich hingebend die Miene machen, als kümmerten ſie